

DUE DATE

CI No _____

Acc No _____

**Late Fine Re. 1.00 per day for first 15 days
Rs. 2.00 per day after 15 days of the due date**

[illegible]

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ



تاکوہ دین میں نمبر حاصل دوسرا

دارۃ تحقیقات اسلامی • اسلام آباد

مجلس ادارت :

محمد صغیر حسن معصومی

مظہر الدین صدیقی

معین الدین احمد خان

عطا حسین

مسعود الرحمن

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حصراب پر عائد ہوتی ہے۔

() () () () ()
() فی پرچہ ساٹھ پیسے ()
() () () () ()

()
()
()

() () () () ()
() سالانہ جلد چھ روپے ()
() () () () ()

فکیر و نظیر

شماره ۲

جمادی الثانی ۱۳۹۱ م * اگست ۱۹۷۱ ع

42

مشمولات

نظرات ۸۲

۹۱ ————— شہزاد احمد غوری —————

سید محمد آزاد ————— ڈاکٹر محمد مغیر حسن معصومی ————— ۱۱۷

شاہ ولی اللہ اور مسئلہ اجتماع ————— ڈاکٹر محمد منظر بَقَا ————— ۱۲۳

التربية في الاسلام ————— الشيخ محمد رضا الشبيبي ————— ١٣٢

سید فاضل علی شاہ (دیوبند شریف)

کے زہریں اقوال ————— مولانا عبد الغفر بن خطیب رحمانی ————— ۱۴۶

۱۵۱ ————— مراسلات

فہرست مخطوطات، کتب خانہ

ادارہ تحقیقات اسلامی ————— محمد طفیل ————— ۱۵۲

انتقاد ————— [ارشاداتِ نبوی] ————— انوارِ مولیت ————— ۱۵۸

نظرات

باری تعالیٰ کا جس قدر شکریہ ادا کیا جائے کم ہے کہ مملکت پاکستان کو ایک بڑی آزمائش اور ایک سانحہ عظیم سے نجات مل گئی۔ اگر اللہ بزرگ و برتر کا فضل و کرم شامل حال نہ ہوتا تو اس نازک، پُر آشوب مرحلے سے عہدہ برآ ہونا کسی طرح ممکن نہ تھا۔ حد ہو گئی کہ اسلام کے دعویدار مسلمان اپنے ہی مسلمان بھائیوں کو دنیا سے مٹا دینے پر کمر بستہ ہو گئے اور وہ مظالم ڈھائے جن کی نظیر روئے زمین کی کسی دوسری قوم کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ بقیۃ السیف کے لئے اللہ تعالیٰ نے افواجِ پاکستان کو فرشتہ رحمت بنا کر بھیجا۔ سچ ہے ظالموں کو اللہ تعالیٰ ہرگز پھولنے پھلنے کی اجازت نہیں دیتا۔ اب اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ پاکستان کے دولوں حصوں کے باشندگان کو اسلام کے سچے علمبردار ہونے کی توفیق عطا فرمائے آمین اور پیغمبرِ اسلام حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: "اَلْمُسْلِمُ مِنْ سَلِیْحَةِ الْمُسْلِمِیْنَ مِنْ لِسَانِهِ وَیَدِهِ" (سچا مسلمان وہ ہے جس کے ہاتھ اور زبان سے سارے مسلمان امن و امان میں رہیں) کے مطابق اسلام کا پیروکار بنائے۔ ثم آمین۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پاکستان کے دشمن پڑوس میں ہوں یا دُور، ہندو ہوں یا انگریز، ہر وقت اس ادھیڑ بن میں لگے ہوئے ہیں کہ اس پھلتی پھولتی مملکت کو نقصان پہنچائیں اور ہر ممکن طریق سے اسے صفحہ ہستی سے مٹا دیں۔ برصغیر کی تقسیم

سے لے کر آج تک ان کی سرگرمیاں اسی قسم کے منصوبوں میں صرف ہوئیں کہ کسی نہ کسی طرح پاکستان کو ختم کیا جائے۔ آخری حربہ ان کا سب سے زیادہ زبردست تھا۔ مشرقی پاکستان کے نیم مسلم طبقے کو لادینی تعلیم سے آراستہ کر کے کتب خانوں، دارالمطالعوں اور دوسرے ثقافتی کارناموں سے مسحور کر کے آخر میں مشرقی پاکستان کو پاکستان سے الگ کرنے پر آمادہ کر لیا جائے۔ اور اس طرح تخریب پسندوں کی ایک بڑی جماعت نے ہجرت کی شہ پر اندرون مشرقی پاکستان کے نوجوانوں کے ساتھ مل کر جو قیامت برپا کی سارے عالم کو اب اس کا علم ہو چکا ہے۔ آج بھی یہ تخریب پسند اپنی سرگرمیوں کا اگلا دکا مظاہرہ کرنے سے باز نہیں آتے۔ ہمیں اپنی فوج کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ اس نے امن و امان کی فضا قائم کرنے میں بڑی جابگدستی اور حب الوطنی کا مظاہرہ کیا اور اس کے لئے اپنی جان تک قربان کر دینے سے بھی دریغ نہ کیا۔

صدر پاکستان نے آئین کے متعلق قوم سے خطاب کرتے ہوئے جو کچھ فرمایا اس سے یہ امر واضح ہے کہ وہ خود عوام سے زیادہ اس بات کے خواہاں ہیں کہ عوامی نمائندوں کو جلد از جلد اقتدار منتقل کر دیا جائے۔ یہ حقیقت ہے کہ وہ ہر وقت ملک کے اقتصادی استحکام اور قومی اتحاد کے لئے پوری سعی کر رہے ہیں، اور یہی دلولہ اور یہی جوش وہ ہر پاکستانی کے دل میں چاہے وہ مغربی پاکستان کا ہو یا مشرقی پاکستان کا، موجزن دیکھنا چاہتے ہیں۔

اس مبارک مہینے میں جب ہم اہل پاکستان ۱۴ اگست کو قیام پاکستان کا جشن منائیں گے، ہمیں اللہ رب العزت کے آگے ہمیں قلب سے پاکستان کی سالمیت، استحکام اور قومی اتحاد کو برقرار رکھنے کا عہد کرنا چاہیے اور خود کو بالفردہ صدر پاکستان کے مفتخر الفاظ کے حرف بحرف مصداق بننے کا پیمان کرنا چاہیے اور صدر محترم کے یہ الفاظ ہر پاکستانی کے پیش نظر رہنے چاہئیں۔

”ہمارے دشمن“ یہ سمجھ جاتے ہیں کہ انھیں ایک ایسی قوم سے واسطہ پڑا ہے جس کی زندگی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت سے سرشار ہے، اور

جس کے دل میں ایمان کی شمع روشن ہے۔ اور جسے ہمیشہ خدائے بزرگ و برتر کی مدد پر بھروسہ ہے، آئیے ہم وقت کی نزاکت کو محسوس کریں اور اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لئے خود کو تیار کریں۔ آئیے ہم اپنے آپ کو بابائے ملت کی توقعات پر پورا اُترنے کا اہل بنائیں اور ایک بار پھر دشمنوں پر ثابت کر دیں کہ ہم ایک متحد قوم کے فرد ہیں اور ان کے عزائم اور مذموم ارادوں کو کچلنے کے لئے ہمہ وقت تیار رہیں، ہم میں سے ہر فرد مجاہد ہے اور جو کوئی ہمیں نقصان پہنچانے کی کوشش کرے گا خود تباہی کا خطرہ مول لے گا، مجھے اپنے ہموطنوں کے جذبہ حب الوطنی پر پورا پورا بھروسہ اور یقین ہے کہ پاکستان کا بچہ بچہ مشترکہ مقاصد کے حصول میں میرے ساتھ پورا تعاون کرے گا۔ یہ مقاصد جمہوریت کی بحالی، ملک کی سالمیت اور اتحاد کی حفاظت اور عوام کی بہبودی پر مشتمل ہیں، خدا ہمیں اپنے ارادوں میں کامیاب کرے۔ آمین!“

(جنگ ۳۰ جون ۱۹۶۵ء صفحہ ۷)

مئی کے شمارے میں ڈاکٹر محمد مظہر نقا کے تحقیقی مقالے ”شاہ ولی اللہ کے فقہی کارنامے“ (جس پر ان کو کراچی یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی ہے) ایک اقتباس ”شاہ ولی اللہ اور مذاہب اربعہ“ کے عنوان سے شائع کیا گیا تھا۔ ہمیں پاکستان اور ہندوستان کے مقتدر علماء سے تبادلہ خیالات کے بعد بار بار یہ احساس ہوا کہ عالم طور پر لوگ مذہبی تقلید کے متعلق مغالطے میں مبتلا ہیں اور آجکل کے آزاد خیال جو لادینی افکار و تعلیمات کے حامل ہیں، بعض علماء کرام کے خود ساختہ مذہبی طریقوں کی بنا پر پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سنّیہ کو زیادہ وقعت نہیں دیتے۔ اسی طرح انگریزی علوم کے ماہرین جن کا مطالعہ عموماً دینی تعلیمات کے بارے میں انگریزی کتابوں اور مشرقین کی تالیفات پر مبنی ہے، مذہبی عبارات و دینی تعلیمات کے متعلق مسلمانوں کے اعمال و شعائر کو جن کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال، اقوال اور خطبات پر ہے، محض علماء اسلام کے خود ساختہ طریقے سمجھتے ہیں اور

اسلامی شعائر و اعمال کو قدامت پرستی کا نتیجہ گردانتے ہیں۔ اور علماء کرام کے طریقہ کار کے رد میں اکثر شاہ ولی اللہ کی آزاد خیالی اور تقلید کی تردید کا ذکر کرتے ہیں۔ شاہ صاحب کی کتابیں عربی میں ہونے کی وجہ سے عام طور پر لوگوں کی سمجھ سے باہر ہیں۔ اس کے علاوہ بہت سے عربی کے فضلاء بھی شاہ صاحب کی تحریروں کو صحیح طور پر سمجھ نہیں پاتے، اس لئے شاہ صاحب کے صحیح مسلک کی توصیحات کو ایک فرض سمجھتے ہوئے ہم نے جناب معصومی صاحب کا ایک مضمون ”شاہ ولی اللہ نظریۂ تقلید“ فکر و نظر کے جون کے شمارے میں شائع کیا تھا۔ اس مقالے کی اشاعت سے ہمارا مقصد ہرگز و ہر آئینہ کسی بھی اسلامی فرقے کی دل آزاری نہ تھا۔ مگر غالباً اس مقالے کے مندرجہ ذیل پیرے میں بیان کردہ مضمون کو (فکر و نظر جون ص ۹۱۲) غلطی سے اہل حدیث حضرات نے جن کا ذکر مضمون میں کہیں نہیں اپنے سے منسوب کر لیا۔

”آج تقلید کے منکرین خود اپنے اسلاف اور بزرگوں کی تقلید میں مقلدین اہل سنت والجماعت سے زیادہ تعصب کا اظہار کرتے ہیں، اور تشعشع سے بری نہیں سمجھے جاسکتے۔ شاہ صاحب نے اپنی تقلید کو اسی لئے مزوری قرار دیا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے تحلیلی احکام کی پیروی ہی میں سنت رسول اور احکام قرآن کی پیروی معمر ہے اور اس تقلید سے مقصود ہرگز و ہر آئینہ ائمہ مجتہدین کی بیجا عظمت و برتری نہیں۔ وہ انھیں قرآن و حدیث کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے استاد کا رتبہ دیتے ہیں اور اسی قدر ان کا احترام دلوں میں رکھتے ہیں، اور بزرگوں کے احترام سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔“

چنانچہ محض اس بنا پر ماہنامہ ترجمان الحدیث لاہور بابت جولائی ۱۹۷۱ء (جس کے ٹائٹیل کے نیچے ”اسلامی نظریات سلفی عقائد...“ جیسے الفاظ برابر لکھے ہوتے ہیں اور جس سے ان کی تقلید ظاہر ہے) اور ہفت روزہ اہل حدیث لاہور بابت ۱۹ جولائی ۱۹۷۱ء میں ہر دو پرچوں کے واحد مدیر نے ہماری طرف خصوصی توجہ فرمائی ہے۔ مدیر اعلیٰ جناب احسان الہی ظہیر (ایم۔ اے، ایم۔ او۔ ایل، فاضل مدینہ یونیورسٹی) نے جس نقد نگاری اور علمی تحقیق کا مظاہرہ کیا ہے اس کی ماد تو کچھ ان کے قارئین ہی دیکھ

والی اللہ المشتکی البتہ ہم ان کی بعض علمی و غیر تحقیقی نگارشات کے جواب میں خود شاہ ولی اللہ کی کتابوں سے چند اقتباسات پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

بعض اقتباسات اور ان کے جوابات :-

پہلا اقتباس، ترجمان الحدیث، جولائی ۱۹۷۱ء، یہاں شاہ صاحب نے تقلید کا ذکر ہی نہیں کیا۔ اگر تقلید فرض ہوتی تو اس کا ضرور تذکرہ فرماتے، اور معصومی صاحب نے شاہ ولی اللہ پر بھی یہ الزام تراشا اور جھوٹ گھڑا ہے کہ وہ: 'مذہب اربعہ کی تقلید کو سارے عالم اسلامی کے لئے ضروری قرار دیتے ہیں'۔ (صفحہ ۳۵) ہذا بہتان عظیم جواب :- اب ملاحظہ فرمائیے شاہ ولی اللہ اس ضمن میں کیا فرماتے ہیں۔ (عقد الجید

مع الانصاف، مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ھ صفحہ ۳۹) :-

”اعلم ان فی الاخذ بهذه المذاهب الاربعة مصلحة عظيمة وفي الاعراض عنها كلها معسدة كبيرة“

رہنم کو معلوم ہو کہ ان چاروں مذاہب کے اختیار کرنے میں بڑی مصلحت ہے اور ان مذاہب سے روگردانی کرنے میں بالکلیہ فساد عظیم ہے)

(حوالہ ایضاً) و..... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الاعظم

ولما استدرست المذاهب الحققة الا هذه الاربعة، كان اتباعها اتباعاً للسواد الاعظم والمخروج عنها خروجاً عن السواد الاعظم“

شاہ ولی اللہ ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا کہ سواد اعظم (بڑے گروہ) کی پیروی کرو، اور چونکہ سارے حق مذاہب سوائے

ان چار مذاہب کے مٹ چکے، اس لئے ان چاروں کی پیروی سواد اعظم کی پیروی ہے، اور

ان مذاہب سے نکلنا سواد اعظم سے نکلنا ہے“

(حوالہ) شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ بالآخر (۱۳۵۱ھ مصری) میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ

وسلم کے قول: ”العلم ثلاثة: آية محكمة او سنة قائمة او فريضة عادية: بها كاد

سوى ذلك فهو فضل (ترجمہ)۔ شریعت کے علم تین ہیں: آیت محکمہ یا سنت قائمہ یا

فریضہ عادلہ اور جو اس کے سوا ہے زیادہ ہے) کی تشریح فرماتے ہوئے لکھتے ہیں: (طوالت کے خوف سے صرف چند جملے نقل کئے جاتے ہیں)

”...والسنة القائمة ما ثبت في العبادات والاتفاقات من الشرائع والسنن مما يشتمل عليه علم الفقه، والقائمة ما لم ينسخ ولم يهجر ولم يشذ ولم يبد، وجري عليه جمهور الصحابة والتابعين، اعلاها ما اتفق فقهاء المدينة والكوفة عليه وأيته ان يتفق على ذلك المذاهب الاربعة الخ.“ البتہ شاہد کی پوری عبارت کا ترجمہ قارئین کرام کے لئے درج ذیل ہے :

”میں یہ کہتا ہوں یہ اس انضباط و حد کو بیان کرنا ہے جس کا سیکھنا لوگوں پر واجب الکفایہ ہے، پس قرآن کا لفظ بلفظ سیکھنا اور بذریعہ بحث الفاظ غریبہ کی شرح سے اس کے محکم کی معرفت، اسباب نزول اور وقت طلب امر کی توجیہ اور ناسخ و منسوخ کی معرفت مزوسی ہے، لیکن متشابہ، سو اس کا حکم یا توقف ہے یا محکم کی طرف رجوع کر لینا ہے اور سنت قائمہ وہ ہے جو عبادات اور معاملات میں ان شرائع اور سنن سے ثابت ہو، جن پر علم فقہ مشتمل ہے۔“

”اور سنت قائمہ وہ ہے جو نہ منسوخ ہو نہ متروک ہو، اور نہ اس کا کوئی راوی چھوٹا ہو۔ اور جمہور صحابہ و تابعین کا اس پر عمل رہا ہو۔ ان سب سے اعلیٰ وہ ہے جس پر فقہاء مدینہ و کوفہ متفق ہوں، اور اس کی علامت یہ ہے کہ اس پر مذاہب اربعہ متفق ہوں، اس کے بعد وہ ہے جس میں جمہور صحابہ کے دو قول یا تین قول ہوں، اور ہر قول پر اہل علم کے ایک گروہ نے عمل کیا ہو، اور اس کی شناخت یہ ہے کہ مؤطا اور جامع عبدالرزاق جیسی کتابوں میں ان کی روایات پائی جاتی ہوں اور اس کے سوا جو کچھ ہے وہ بعض فقہاء کا استنباط ہے اور بعض کا نہیں جو تفسیر تخریج استدلال اور استنباط کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، وہ سنت قائمہ نہیں ہے۔“

”اور فریضہ عادلہ و رثہ کے حصے معلوم کرنا ہے اور اس کے ساتھ وہ ابواب قضاء بھی ملحق ہیں، جن کے ذریعہ مسلمانوں کے درمیان انصاف کے ساتھ قطع

منازعت ہو جائے، پس یہ تین چیزیں ایسی ہیں، جن کے واقع سے شہر کا خالی رہنا حرام ہے، کیونکہ ان پر دین موقوف ہے اور جو ان کے سوا ہیں وہ فضل اور زیادتی کے قبیل سے ہیں، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مغالطات سے منع فرمایا ہے اور یہ وہ مسائل ہیں جن سے مسئلہ عند غلطی میں پڑتا ہے، اور ان سے لوگوں کے اذہان کا امتحان لیا جاتا ہے۔“

شاہ صاحب حنفی مذہب کی تقلید کے بارے میں فرماتے ہیں (الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ھ صفحہ ۲۲) : وشواہد مانعہ منہ کثیرۃ جدا، وعلى هذا ينبغي ان القياس وجوب التقليد لامام بعينه فانه متدليكون واجبا ومتدلايكون واجبا، فاذا كان انسان جاهل في بلاد الهند او بلاد ماوراء النهر وليس هناك عالم شافعي ولا مالكي ولا حنبلي ولا كتب من كتب هذه المذاهب وجب عليه ان يقلد لمذهب ابي حنيفة ويحرم عليه ان يخرج من مذهب لانهم حينئذ يخلع ربة الشريعة ويبقى سدا مهملًا۔ جن مطالب کا ذکر ہم کر رہے تھے، ان کے شواہد بہت زیادہ ہیں اور اس بنا پر قیاس یہ چاہتا ہے کہ کسی ایک امام کی بعینہ تقلید واجب ہو جائے، کیونکہ تقلید کبھی واجب اور کبھی غیر واجب ہوتی ہے۔ اگر ہندو پاک کے یا ماوراء النہر کے کسی شہر میں کوئی انسان تعلیمات اسلام سے ناواقف ہو اور وہاں کوئی شافعی، مالکی اور حنبلی عالم نہ ہو، اور نہ ان مذاہب کی کتابیں وہاں ہوں تو اس پر امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تقلید واجب ہے، اور ان کے مذہب سے نکلنا حرام ہے۔ کیونکہ تقلید نہ کرنا شریعت کی اطاعت کو ترک کرنا ہوگا اور مہمل محض ہو کر رہ جائے گا۔

ہدرا اقتباس ایضاً ص ۳۔ ترجمان الحدیث ایضاً : ”اور پھر ڈاکٹر معصومی

صاحب نے اپنے اس عجیب و غریب مضمون میں اور بھی کئی غلط بیانیوں کی ہیں، اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ لکھتے ہیں :- امام شافعیؒ امام اعظمؒ کی قبر پر فاتحہ

پڑھنے جاتے ہیں اور نماز کا وقت ہو جاتا ہے تو حنفی طریقے پر نماز ادا کرتے ہیں۔
 آگے ارشاد ہوتا ہے: ”نہ جانے امام شافعی“ کے امام ابو حنیفہ کی قبر پر نماز
 پڑھنے کے لئے جانے کی خبر معصومی صاحب کو کس نے دی ہے؟ اور اسی طرح
 امام ابو حنیفہ کے امام مالک کی اقتداء میں انہی کے طریقے کے مطابق نماز پڑھنے کا
 انہیں کس نے بتایا ہے؟

جواب :- فاضل مدینہ احسان الہی صاحب کی توجہ شاہ صاحب کی معرکتہ الآراء
 کتاب حجۃ اللہ البالغہ کے ص ۷۱۱ دو اقتباسات کی طرف منقطع کی جاتی ہے۔
 (حجۃ اللہ البالغہ، مطبعہ خیرہ، ۱۳۲۲ھ، جلد ۱، صفحہ ۱۳۸) :-

”وصلی الشافعی رحمہ اللہ الصبح فتریا من مقبرة ابی حنیفۃ رحمہ اللہ
 فلم یقنت تأویا معہ، وقال ایضاً ربما انحدرنآ الی مذهب اهل العراق۔“
 رتبہ :- امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہؒ کے مقبرہ کے قریب
 صبح کی نماز پڑھی، اور امام ابو حنیفہ کے ادب کے لحاظ سے دلائل قوت (جو
 صبح کی نماز میں وہ پڑھتے تھے) نہ پڑھی، نیز آپ نے فرمایا بسا اوقات اہل عراق
 کے مذہب کو ہم اختیار کر لیتے ہیں۔)

جواب ایضاً از حجۃ اللہ، ص ۳۳ :- ومع هذا کان بعضهم یصلی خلف
 بعض مثل ما کان ابو حنیفۃ او اصحابہ والشافعی وغیرہم رخصی
 اللہ عنهم یصلون خلف ائمة المدینہ من المالکیۃ وغیرہم، وان
 کانوا لا یقرؤن البسملة الاسلا ولا جہراً.... والامام احمد بن حنبل یرکب
 الوضوء من الرعاف والحجامة فقیل له فان کان الامام متد
 خرج منه السدم ولم یتوضأ هل تصلى خلفه، فقال کیف لا
 اصلی خلف الامام مالک وصعید بن المسیب؟ اور اس کے باوجود بعض
 رائے، بعض کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ یا ان کے اصحاب اور
 امام شافعی اور دوسرے ائمہ مدینہ کے اماموں (امام مالک وغیرہ) کے پیچھے نماز پڑھتے

تھے۔ حالانکہ یہ حضرات بسر اللہ نہ آہستہ پڑھتے تھے اور نہ بلند آواز سے اور
امام احمد بن حنبل جو کچھ لگولنے اور نکیر بھوٹنے سے وضو کرنا ضروری سمجھتے
تھے۔ جب ان سے پوچھا گیا کہ امام سے خون بہ رہا ہو اور وضو کا اعادہ نہ
کیا ہو تو کیا آپ اس کے پیچھے نماز پڑھیں گے؟ انہوں نے فرمایا امام مالک اور
سعید بن المسیب کے پیچھے کیسے نہ پڑھوں؟

آخر میں ہم قارئین حضرات کے علم میں یہ بات لانا ضروری سمجھتے ہیں کہ
خود احسان الہی صاحب کے مسلک کے کئی لیے رفقاء کار ادارہ تحقیقات اسلامی
میں تحقیقی کاموں میں مصروف ہیں جن کے علمی کارناموں سے آج پاکستان کے
مسلمان ناواقف نہیں۔ البتہ ہم جناب معصومی صاحب کے متعلق احسان الہی صاحب کے
خاص 'احسانات' کے جواب میں اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ

قِيلَ اِنَّ الْاِلٰهَ ذُو الْوَلَدِ قِيلَ اِنَّ الرِّسُولَ قَدْ كَفٰنَا
مَا نَحْبَا اِلٰهًا وَالرِّسُولَ مَعَا مِنْ لِسَانِ الْوَرْدِ فَكَيْفَ "اَنَا"

"کوئی کہتا ہے خدائے معبود صاحب اولاد ہے، کوئی کہتا ہے پیغمبر (صلی
اللہ علیہ وسلم) کاہن اور پیشینگوئی کرنے والے ہیں۔ اللہ اور رسول دونوں
جب لوگوں کی زبان سے نہ بچ سکے تو پھر ہم کیونکر بچ سکتے ہیں۔"



رصد گاہ مامونی

شبیر احمد نہایت غور سے

ہنیت و فلکیات کی تاریخ میں رصد گاہ مامونی مخصوص مقام رکھتی ہے۔ قرون وسطیٰ کی یہ پہلی رصد گاہ ہے جو سرکاری سرپرستی میں قائم ہوئی۔ اسے عباسی خاندان کے مشہور علم دوست خلیفہ مامون الرشید نے تعمیر کرایا تھا۔

بد قسمتی سے اس رصد گاہ کی فلکیاتی دریافتوں کی سرکاری یادداشتیں دستبرد حوادث کی نذر ہو چکی ہیں مگر وہ بعد کے ہنیت دانوں کے مطالعہ میں رہی تھیں اور انھوں نے اپنی بہنی تصانیف کے اندان کے حوالے دیئے ہیں۔ ان میں دو ہنیت دان خصوصیت سے قابل ذکر ہیں :- ایک ابوریحان البیرونی جس نے "قانون سعودی"، "کتاب التفہیم"، "تحدید نہایات الاماکن" وغیرہ کے اندان دریافتوں کا ذکر کیا ہے اور دوسرا ابن یونس، جس نے اپنی "الزیج الکبیر" (زیج حاکی) میں ان دریافتوں پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔ مورخوں میں المسعودی نے "مروج الذهب" میں قاضی صاعد اندلسی نے "طبقات الامم" میں، ابن الندیم نے "کتاب الغرست" میں اور ابن خلکان نے "وفیات الاعیان" میں مامون الرشید کی نجوم پسندی اور ہنیتی سرگرمیوں کا حال لکھا ہے۔ تذکرہ نگاروں میں سے ابن العفطی نے "اخبار العلماء باخبار الحکماء" میں اور اس سے پہلے ابوالحسن البیہقی نے "تمتہ صوان الحکمہ" میں اور شہر زوری نے "نزهة الادواح" میں اس رصد گاہ کے کارکنوں کا ذکر کیا ہے۔

ذیل میں ان ماخذ نیز دوسرے مصادر کی مدد سے اس رصد گاہ کا تعارف کرایا جا رہا ہے۔ مگر رصد گاہ کے تعارف سے پیشتر اس کے بانی مامون الرشید کی علم دوستی بالخصوص ریاضی

و ہیت سے اس کے شغف کا تذکرہ مستحسن ہوگا کیونکہ یہ رصدگاہ اسی علم دوستی اور حکمت نوازی کے نتیجہ میں ظہور میں آئی تھی۔ نیز اس کارنامہ کو اس کے صحیح پس منظر میں سمجھنے کے لئے ان عوامل کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہے جنہوں نے صدر اسلام میں ہیبتی مطالعہ کے لئے اہل علم کی ہمت افزائی کی تھی۔ کیونکہ یہ رصدگاہ انھیں سابقین اولین کی سعی پیہم کا تسلسل تھی

اسلام میں ہیبتی مطالعہ کا آغاز :- اسلام نے حصول علم کے ساتھ ساتھ سائنسی مشاہدات کی اہمیت پر بھی زور دیا ہے، چنانچہ قرآن کہتا ہے :-
 ”اولم یظہروا فی ملکوت السموات والارض وما خلق اللہ من شیء“
 اور ان سائنسی مشاہدات میں سے وہ فلکیاتی مشاہدات پر خصوصیت سے زور دیتا ہے،
 چنانچہ آیہ کریمہ :-

”ان فی خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار“ (الآیۃ)
 کا نزول ہوا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-
 ”ویلن لا کما بین لحتیہ ولم یفکر فیہا“

(تاہی ہے اس کے لئے جو اپنے جبروں کے اندر اس آیت کی تلاوت کرتا ہے مگر اس کے معانی پر غور نہیں کرتا۔)

اور یہ رجحان دیندار طبقے میں آخر تک برقرار رہا، چنانچہ امام غزالی کا مشہور قول ہے :-

”من لم یعرف الهيئة والتشريح فهو غنی فی معرفة الله تعالى“

(جو شخص ہیئت اور علم التشريح نہیں جانتا، وہ معرفت باری تعالیٰ میں ناقص ہے)

اسی طرح سائنٹیفک علم الہیئت کی بنیاد صدر اسلام ہی میں پڑ چکی تھی۔ مگر رسمی طور پر اس کا آغاز اموی عہد میں ہوا، جبکہ یزید بن معاویہ کے بیٹے خالد بن یزید نے کیمیا کے ساتھ طب اور نجوم کے کچھ رسالوں کا یونانی اور قبطی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کرایا۔ کہا جاتا ہے کہ

خالد بن یزید کے پاس بطلمیوس کا بنایا ہوا سی کرہ بھی تھا جو بعد میں فاطمی مصر کے کتب خانہ میں چلا گیا اور وہاں اُسے ابن السنہی نے دیکھا تھا۔^{۱۸}

بعد کے اموی خلفاء کے عہد میں نجوم کا رواج بہت زیادہ بڑھ گیا اور اس فن پر باقاعدہ کتابیں لکھی جانے لگیں۔ چنانچہ نجوم کی ایک کتاب کا مخطوط، جس کا سال کتابت ۱۲۵ھ ہے، حسب تصریح نینو میلان کے کتب خانہ میں ہے۔

۱۳۲ھ میں امویوں کے بجائے عباسی برسرِ اقتدار آئے۔ انھوں نے ایران کے قدیم بادشاہوں کی تقلید میں علم و حکمت بالخصوص نجوم و ہنیت کی سرپرستی پر خصوصی توجہ دی۔ اس علمی سرپرستی کا آغاز دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور (۱۳۶-۱۵۸ھ) ہی کے زمانہ سے شروع ہو گیا تھا۔ وہ خود ہنیت و نجوم میں یدِ طولی رکھتا تھا۔ اُس کے زمانہ میں ہندوستان کا ایک پنڈت "برہم سدھانت" کا ایک نسخہ لے کر بغداد پہنچا جس کا ترجمہ خلیفہ کے حکم سے محمد بن ابراہیم الفزاری نے کیا۔^{۱۹}

منصور کے بعد مہدی ہوا۔ اُس کے دربار کے منجموں کا رئیس توفیل بن توال المرادی تھا۔^{۲۰} مہدی بعد پچھلے ہادی اور پھر ہارون الرشید (۲۰۰-۱۹۳ھ) خلیفہ ہوئے۔ موخر الذکر کا عہد حکومت برآمدگی کی علم دوستی و حکمت نوازی کی داستان ہے۔ دوسرے کاموں کے علاوہ انھوں نے حجاج بن یوسف سے "اصول اقلیدس" کا اور سلما اور ابو حسان سے "الجملی" کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ جو یونانی علم الہنیت کی کتاب مقدس سمجھی جاتی تھی۔ برآمدگی کے عہد وزارت میں تاسیخ اسلام کی پہلی رصد گاہ ظہور میں آئی۔ یہ جندی شاپور کی رصد گاہ

۱۸ ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء: ۲۸۶۔ مصنف نے ابن السنہی سے نقل کیا ہے:

"فرايت..... بكرة خماس من عمل بطليموس وعليها مكتوب حملت هذه الكرة من

الامير خالد بن يزيد بن معاوية؟

۱۹ قاضی صاعد ندلسی: طبقات الاعم: ۷۵۔ کہے ایضاً: ۷۸

۲۰ ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء: ۷۷۔ کہے ابن الندیم: الفہرست: ۳۷۴

تھی، جس کے فلکیاتی مشاہدات اور ہستی دریافتوں کو احمد بن محمد النہاوندی نے اپنی "الزیک
المشتمل" میں قلمبند کیا تھا۔

باروں کے بعد ابن خلیفہ ہوا۔ مگر جلد ہی اپنے بھائی مامون سے لڑ بٹھا۔ اس پر ادرانہ
خانہ جنگی کے نتیجے میں ۱۹۸ھ کے اندر موخرالذکر تخت خلافت پر متمکن ہوا۔

مامون الرشید اور علمی سرپرستی : مامون الرشید کی تخت نشینی گویا تخت
کیانی پر خسرو انوشیروان کی بازگشت تھی۔ اُس نے خلیفہ ہوتے ہی اُس علمی تحریک کا
احیاء کیا، جس کی داغ بیل اس کے پردادا منصور کے زمانہ میں پڑی تھی، جو اُس کے
باپ کے عہد خلافت میں برمکی خاندان کی زیر سرپرستی پروان چڑھی اور موخرالذکر کے
نکبت و زوال سے وقتی طور پر رک گئی تھی۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے "طبقات الامم"
میں لکھا ہے :-

"جب بنو عباس میں سے ساتویں خلیفہ عبداللہ المامون کو خلافت پہنچی تو
جس تحریک کا اس کے پردادا منصور نے آغاز کیا تھا، انھوں نے اسے تکمیل کو پہنچایا، جہاں
سے علم مل سکتا تھا، ادھر متوجہ ہوئے اور اپنی ہمت عالی اور عزم راسخ سے علوم کو ان
کے معاون سے نکالا۔ روم کے بادشاہوں سے خط و کتابت کی، انھیں بیش قیمت ہدیے اور
تحفے بھیجے اور ان کے بدلے میں ان کے یہاں فلسفہ کی جو کتابیں تھیں، اُن کی خواہش کی۔
پس انھوں نے افلاطون، ارسطاطالیس، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور بطلیموس وغیرہ
فلاسفہ کی جو کتابیں ان کے یہاں موجود تھیں، مامون کو بھیجیں۔ مامون نے ان کے ترجمے
کے لئے ماہرین کو منتخب کیا اور انھیں ان کا بہترین طور پر ترجمہ کرنے پر مامور کیا۔ اس

کے ابن یونس : الزیک الکبیر : ۱۴۱۔ "ولا اعلم بین رصد بطلیموس و بین رصد اصحاب
المتن رصد اللہ احمد بن محمد النہاوندی الحاسب بمدينہ جندی
سابورنی یا مریحی بن خالد بن برمک فاسنہ رصد ارساد اثبتھا فی زیج سماہ
المشتمل"

طرح باحس وجہ ان کتابوں کا ترجمہ ہوا۔ اس کے بعد مامون نے لوگوں کو ان کے پڑھنے پر
برائیگفتہ کیا اور ان کی تعلیم کی رغبت دلائی۔ اس طرح اس کے زمانہ میں علم کا بازار گرم
ہو گیا اور حکمت کی سلطنت قائم ہوئی..... پس اہل علم کی ایک جماعت نے مختلف علوم
میں کمال حاصل کیا۔^۸

اسی طرح ابن النہیم نے ”کتاب الفہرست“ میں لکھا ہے:-
”مامون نے بادشاہ روم کے ساتھ خط و کتابت کر کے آخر کار سے اس بات کے لئے
راضی کر لیا کہ اس کے ملک میں قدیم علم و حکمت کے جو منتخب نسخے موجود تھے، انہیں بلا
اسلام بھیجنے کی اجازت دے دے۔ قیصر بڑی مشکل سے اس پر راضی ہوا۔ پس مامون
نے کتابیں منتخب کر کے لانے کے لئے ایک جماعت بھیجی جن میں حجاج بن مطر، ابن البطرین
اور سلما صاحب بیت الحکمہ تھے۔ پس جب یہ لوگ انتخاب کر کے یونانی علوم کے شاہکار
مامون کے پاس لائے تو اس نے ان کے ترجمہ کا حکم دیا اور اس طرح یہ کتابیں عربی میں
ترجمہ ہوئیں۔“^۹

ترجمہ کے کام کے لئے اس نے عہد ہارونی کے خزانہ الحکمہ کی بیت الحکمہ کے نام
سے تجدید کی اور سہل بن ہارون کو اس کا منتظم اعلیٰ اور اس کے بھائی سعید بن ہارون
نیز سابق لائبریرین سلمائے حرانی کو اس کا شریک کار مقرر کیا۔ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے
کہ جنہیں جن اوراق پر ترجمہ کیا کرتا تھا، مامون سے ان کے ہم وزن سونا عطا کیا کرتا تھا۔^{۱۰}
مامون الرشید کی اس علم دوستی و حکمت نوازی کا سبب شاہانہ بیدار مغزی کے
طلوع ذاتی افتاد مزاج بھی تھا۔ وہ طبعا فلسفہ و حکمت کا دلدادہ تھا۔ چنانچہ ابن شاکر الکبتی
نے لکھا ہے:-

”امیر المومنین ابو العباس المامون جب بڑے ہوئے..... تو انہیں یونانی علوم کا

^۸ قاضی صاعد اندلسی: طبقات الائم: ۷۵-۷۶۔ ^۹ ابن النہیم: الفہرست: ۳۳۹

^{۱۰} ابن ابی اصیبعہ: عیون الانباء فی طبقات الاطباء جلد اول

شوق دامن گیر ہوا اور فلسفہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی وجہ سے وہ قرآن کریم کے مخلوق ہونے کے قائل ہو گئے۔^{۱۱}

اور پھر یونانی فلسفہ کے ساتھ عقیدت مغرط نے یہ شدت اختیار کر لی کہ اسے سوتے جاگتے یونانی حکمت اور یونانی حکام ہی نظر آتے تھے۔ چنانچہ ابن الندیم نے لکھا ہے :-

’مامون نے خواب میں دیکھا کہ ایک سفید رُو..... نیک خومرد اپنے تخت پر بیٹھا ہے۔ مامون کہتا ہے ایسا معلوم ہوتا تھا گویا اس کے سامنے میرے اوپر رعب اور ہیبت طاری ہو گئے ہیں۔ میں نے اس سے پوچھا آپ کون ہیں ؟ جواب دیا :- ’ارسطا طالیس‘۔ اس سے مجھے بڑی خوشی ہوئی اور کہا اے حکیم ! کیا میں کچھ دریافت کروں ؟ جواب دیا، پوچھو۔ میں نے کہا :- خوب کیا ہے ؟ کہا :- جسے شریف اچھا کہے۔ میں نے کہا :- پھر ؟ کہا :- جسے لوگ اچھا کہیں۔ میں نے کہا :- پھر ؟ کہا :- پھر کوئی پھر پھر نہیں..... اور (نصیحت کی) تم توجید کو لازم پکڑو۔‘^{۱۲}

ابن الندیم اس خواب کے نقل کرنے کے بعد کہتا ہے :-

”یہ خواب مامون کے لئے یونانی علوم کی کتابیں ترجمہ کرانے میں سب سے زیادہ موکد بن گیا۔“

بعد کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے ۔

بہر حال علوم حکمیہ میں سے مامون الرشید کو ہندسہ اور نجوم سے بہت زیادہ دلچسپی تھی۔ اس کی نجوم پسندی میں اس کی ابتدائی تربیت کو بھی بہت کچھ دخل تھا، جو ایرانی تخیل میں ہوئی تھی۔ پھر خلیفہ ہونے کے بعد وہ فضل بن سہل کے زیر اثر رہا جس کا خلدان نجوم و ہنیت کے ساتھ شغف کے لئے مشہور تھا۔ چنانچہ عوفی نے ”جوامع الحکایات“ میں فضل کے بھائی حسن بن سہل کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ سفر میں بھی ہمیشہ اصطلاب اپنے ہمراہ رکھتا تھا۔ غرض اسی ایرانی و ذراء و امراء کے اثر سے نجوم پسندی مامون کے مزاج میں راسخ ہو گئی۔

^{۱۱} ابن شاکر الکلبی : فوات الوفيات ، جلد ثانی ۳۳۹

^{۱۲} ابن الندیم : الفہرست : ۳۳۹

چنانچہ المسعودی اس کے بارے میں لکھتا ہے :-

”ابتدا میں جب کہ وہ فضل بن سہل وغیرہ کے اثر میں تھا تو احکام نجوم میں غور و فکر کیا کرتا تھا اور ان کی پیشین گوئیوں کا منبع اور اس باب میں قدیم ساسانی بادشاہوں کا پیر تھا۔^۱ رصد گاہ کا قیام :- نجوم سے اس غیر معمولی دلچسپی و اعتنا کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے یونانی حکماء (بطلمیوس وغیرہ) کی رصد گاہوں کے طرز پر رصد گاہیں قائم کرائیں۔ چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے :-

”جب خلافت عبداللہ المامون کو پہنچی تو..... اس کے زمانہ کے علماء کتاب المجسطی پر مطلع ہوئے اور اس میں مذکور آلات رصد کی کیفیت سے واقف ہوئے.... تو اس نے علماء عصر کو جمع کیا.... اور انہیں حکم دیا کہ وہ بھی ایسے ہی آلات تیار کریں اور ان سے اجرام فلکی کی سیر و گردش کا حال دریافت کریں۔ جس طرح بطلمیوس اور اس کے پیشروؤں نے کیا تھا۔ انہوں نے اس کے حکم کی تعمیل کی اور ۲۱۷ھ میں شامیہ دمشق (شام) میں رصد گاہ قائم کی اور سال شمسی کی مدت، آفتاب کے میل کئی اور اس کے خروج مرکز کی مقدار نیز اس کے نقطہ اوج کو متعین کیا۔ ان چیزوں کے علاوہ انہوں نے سیارات و ثوابت کے دیگر احوال بھی دریافت کئے۔ لیکن ۲۱۸ھ میں خلیفہ مامون الرشید کی وفات نے ان کے مقصد کی تکمیل میں خلل ڈال دیا اور جن دریافتوں تک ان کی رسائی ہوئی تھی، ان کو انہوں نے قلمبند کیا اور اس کا نام رصد نامہ بنی لکھا۔^۲

اسی طرح ابن القفطی نے لکھا ہے :-

”جب مامون الرشید نے ارماد کو اکب (فلکیاتی مشاہدات) کرانے کا ارادہ کیا تو بھیجی اپنی مضمود اور دوسرے لوگوں کو، جن کے نام ان کے حروف کے ذیل میں آئیں گے، بلایا اور انہیں رصد بند ہی نیز آلات رصد کی اصلاح کا حکم دیا۔ انہوں نے یہ کام دو جگہ انجام دیا :-

^۱ المسعودی: مروج الذهب و معادن الجواهر علی ما مش الکامل لابن الاثیر الجزء العاشر: ۱۴۵

^۲ قاضی صاعد اندلسی: طبقات النائم: ۷۹-۸۰

شامیہ بغداد اور دمشق کے جبل قاسیوں پر۔ یہ ۲۱۵، ۲۱۶ اور ۲۱۷ھ کا واقعہ ہے۔ مگر رصدہ
اصاد کا سال کام ۲۱۸ھ میں مامون کی وفات سے درہم برہم ہو گیا۔^{۱۵}

اگرچہ رصدگاہ مامونی کے آلات، جیسا کہ قاضی صاعد نے لکھا ہے، اسی قسم کے تھے جیسے کہ
بطلمیوس وغیرہ یونانی ہیئت دانوں نے استعمال کئے تھے، مگر صحت و عمدگی میں ان سے بدرجہا
بہتر تھے۔ چنانچہ ابن النذیم "الکلام علی الآلات وصناعاتها" کے عنوان سے لکھتا ہے:-

"آلات رصد شہر مران میں تیار ہوتے تھے، وہیں سے وہ دوسرے مقامات میں پھیلے اور
مشہور ہوئے۔ لیکن عباسی حکومت میں مامون کے زمانہ سے وہ زیادہ تیار ہونے لگے اور کاریگیوں
نے ان میں نئی نئی اختراعیں کیں، کیونکہ جب مامون نے رصدگاہ قائم کرنے کا ارادہ کیا تو خلف
المروزی کو بلایا۔ اُس نے اُس کے واسطے ذات الحلق تیار کیا اور وہ ہمارے شہر کے بعض علماء کے
پاس ہے۔ مروزی نے اصطراب بھی بنایا تھا۔"^{۱۶}

ایک یورپین مورخ علم الہیئت آرتھر بیرلی رصدگاہ مامونی کے آلات کی خوبی و لغات
کے بارے میں لکھتا ہے:-

"ایک دوسرا شاندار رصدخانہ بغداد میں ۳۳۵ھ میں خلیفہ المامون نے بنوایا۔ اس میں
جو آلات استعمال کئے گئے تھے وہ اپنے حجم اور صنای کے لحاظ سے یونانیوں کے آلات سے بہتر
تھے، اگرچہ ان کی نوعیت ویسی ہی تھی۔"^{۱۷}

^{۱۵} ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء: ۷۹-۸۰۔ ^{۱۶} ابن النذیم: الفہرست: ۳۹۶

^{۱۷} "ANOTHER (OBSERVATORY) ON A MORE MAGNIFICENT
SCALE WAS BUILT AT BAGHDAD IN 829 BY THE
CALIPH AL-MAMUN. THE INSTRUMENTS USED WERE
SUPERIOR BOTH IN SIZE AND WORKMANSHIP TO
THOSE OF THE GREEKS, THOUGH SUBSTANTIALLY OF
THE SAME TYPE." (BERRY: A SHORT HISTORY OF
ASTRONOMY, P. 78)

غالباً خلف المروزی پیرائہ سالی کی وجہ سے خود رصدگاہ کے قیام میں حصہ نہیں لے سکا۔ اس لئے اس نے اس کام کے لئے اپنے شاگرد علی بن عیسیٰ الاصطرا لابی کے لئے سفارش کی تھی۔ موخر الذکر نے غیظ ارضی کی پیمائش میں بھی حصہ لیا تھا۔ مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

رصدگاہ مامونی کے منتظریں :- علمائے ہنیت کی ایک بڑی تعداد رصدگاہ مامونی میں مصروف تحقیق تھی۔ ان میں چارہ اشخاص خصوصیت سے مشہور ہیں :- یحییٰ بن ابی منصور، خالد بن عبد الملک المروزی، سند بن علی اور عباس بن سعید الجوهری۔ ان میں سے ہر شخص نے ایک زینک مرتب کی تھی جو اس کے نام سے مشہور ہے۔ قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے :-

”اس رصدگاہ کا انتظام یحییٰ بن ابی منصور، جو اپنے ماہرین ہنیت کا پیشوا تھا، خالد بن عبد الملک المروزی، سند بن علی اور عباس بن سعید الجوهری کے سپرد تھا۔ ان میں سے ہر شخص نے ایک علیحدہ زینک مرتب کی تھی جو اس کے نام سے مشہور ہے اور جو آج کے دن تک لوگوں میں متعل ہیں۔“ ۱۸

مامون الرشید کی قائم کردہ بغداد کی رصدگاہ میں بقول ابن یونس خصوصیت سے تین ماہرین علم الہنیت نے آفتاب کے ”میل کئی“ کو دریافت کیا تھا۔ ان کے نام ہیں :- یحییٰ بن ابی منصور، سند بن علی اور عباس بن سعید الجوهری۔ ۱۹

یحییٰ بن ابی منصور :- مرو کے ایک علمی خاندان کا نامور فرد تھا۔ ۲۰ اس کا باپ

۱۸ قاضی صاعد اندلسی : طبقات الامم : ۸۰ ”والذی تولی ذلك الرصد یحییٰ بن ابی منصور کبیر المنجبین فی عصرہ وخالد بن عبد الملک المروزی وسند بن علی وعباس بن سعید الجوهری والکل واحد منهم زینجاً منسوباً الیہ موجوداً فی ایدی الناس الی الیوم“

۱۹ ابن یونس :- الزینک الکبیر : وحید والمیل ببغداد کج لک وقتہ حضر ہذا الرصد جماعۃ منهم یحییٰ بن ابی منصور وعباس بن سعید الجوهری وسند بن علی وغیرہم۔

۲۰ ابن خلکان : وفیات الاعیان الجزء الثانی - ۹۴

ابی منصور مجوسی ہونے کے باوجود خلیفہ ابو جعفر منصور کے یہاں منجم تھا۔ خود یحییٰ مرو کے ہیت دانوں کے اندر امتیازی حیثیت رکھتا تھا اور وہ ان کی مقامی رصد گاہ کا سربراہ تھا۔ اسی کی سرگردگی میں مرو کے ہیت دانوں نے آفتاب کے میل مکی کو دریافت کیا تھا۔ اٹلے مرو میں وہ عرصہ تک فضل بن سہل ذی الریاستیں کا خصوصی منجم رہا تھا۔ اس کے زوال کے بعد وہ مامون الرشید کا خصوصی منجم بن گیا اور آخر کار اسی کی ترغیب سے اس کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہو گیا۔ جب مامون نے بغداد میں رصد گاہ قائم کی تو وہاں کی تولیت اسی کے سپرد کی۔ اسی لئے رصد گاہ مامونی کی تحقیقاتی سرگرمیاں عموماً اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ ابن القفطی نے اس کے بارے میں لکھا ہے :-

”یحییٰ بن ابی منصور عہد مامونی کا ہیت دان تھا۔ وہ اس فن میں بڑا قابل اور مشہور و معروف تھا، کیونکہ وہ صاحب عزت و مکنت تھا۔ مامون الرشید کے دربار میں باریاب ہوا اور اس کی نظریں علم نجوم اور ستاروں کی سیرو گردش کے حساب میں سرآمد فضلائے فن شمار ہوتا تھا۔ جب مامون الرشید نے رصد کو اکب کا منصوبہ بنایا تو یہ کام اسی یحییٰ کے سپرد کیا۔“ ۲۲

جس سال مامون الرشید طوس گیا تھا، یحییٰ بھی اس کے ہمراہ تھا اور اسی سفر میں حلب پہنچنے پر اس کا انتقال ہوا۔ یحییٰ بن ابی منصور مجوسی الاصل تھا، مگر اپنی جلالت قدر کی وجہ سے قریش کے قبرستان میں دفن ہوا۔ ۲۳

اُس کی تصانیف میں ابن الندیم نے ”الزنج الممتحن“ (جس کے دو نسخے تھے اور جو اس کا سرکاری کارنامہ تھا) کے علاوہ ”مقالہ فی عمل ارتفاع سدس ساعة لعرض مدينة السلام“ اور ایک دوسری کتاب کو جو اُس کے ہیتی مشاہدات پر مشتمل تھی، بتایا ہے۔ ابن کباب

۲۲ البیرونی: القانن المسعودی: المجلد الاول: ۳۶۳۔ ”نرمذ بیجی بن ابی منصور

..... وافتحا رصد حکمة المراوۃ، یمکن ان یکون یحییٰ تولیاد اذ کان

من ہناک ۲۳ ابن القفطی: اخبار العلماء باخبار الحکماء: ۳۳۴

۲۴ ابن خلدون: وفيات الاعیان المجرم الثاني - ۹۴

کے علاوہ یحییٰ بن ابی منصور نے مختلف لوگوں سے فلکیاتی مشاہدات پر رائے بھی لکوائے تھے جیسے
 خالد بن عبد الملک المروزی :- دمشق کی رصد گاہ مامون کا سربراہ تھا جس نے
 ۲۲۹ھ (مطابق ۸۴۵ء) میں سند بن علی کی نگرانی کے اندر اعتدال خریفی کا وقت
 دریافت کیا تھا جسے نیز سند بن علی اور علی بن عیسیٰ الاصطرابی کے ہمراہ آفتاب کے میل کلی،
 تعدیل شمس، اور آفتاب اور سورج کی سالانہ حرکت بھی دریافت کی تھی۔ اسی طرح اُس
 نے سند بن علی اور عباس بن سعید الجوهری کے ساتھ ستارہ "قلب الاسد" کا طول و عرض
 بھی دریافت کیا تھا جو ابن یونس کی روایت کے مطابق برج اسد - ۱۳ - ۲۴ - ۱۰ - ۱۰۰ شمال
 تھا جسے البیرونی نے لکھا ہے کہ مامون الرشید کے حکم سے جس جماعت نے انھیں نے موصل کے
 مضافات میں صحرائے سجدا کے اندر عرض البلد کے ایک درجہ کو ناپنے کی کوشش کی تھی خالد
 اس میں بھی شریک تھا۔ ۲۹

عباس بن سعید الجوهری :- اپنے وقت میں بغداد کے ہیئت دانوں کا سربراہ و رئیس
 تھا۔ اسی کے مکان پر عموماً اس فن کے ماہرین کا اجتماع ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ جب سند
 بن علی، ماہرین علم الہیئت کی تلاش میں اپنے گھر سے نکلا تو اُسے بتایا گیا کہ ان کا اجتماع
 عباس بن سعید الجوهری کے مکان پر ہوا کرتا ہے۔ لہذا عباس بن سعید الجوهری کے بارے
 میں ابن القفلی لکھتا ہے :-

"عباس بن سعید الجوهری مشہور ہیئت دان تھا اور ستاروں کی سیر و گردش کے
 فن سے واقف، نیز فلکیات کے حساب میں ماہر۔ اس کے ساتھ وہ آلات رصدیہ کے بنانے میں

۳۷ ابن النذیم، الفہرست : ۳۸۳ ۲۵ ابن القفلی : اخبار العلماء باخبار الحکماء : ۱۸۵

۲۶ ابن یونس : الزیج الکبیر : ۱۳۱ ۲۷ ابن یونس : الزیج الکبیر : ۳۱

۲۸ ابن یونس : الزیج الکبیر : ۱۵۱

۲۹ البیرونی : تحدید نہایات الامکن، نیز کتاب التفریم (فلاسی) : ۱۶۰

۳۰ ابن الدایہ : حسن العظمیٰ : ۱۴۲ - مصنف نے خود سند بن علی سے روایت کی ہے :-
 "وسألت علی بن ہند سین والحساب موضع بختہون فیہ : فقیل لی انہم مجلس فن
 دار لابیاس بن سعید الجوهری ترب المامون یجتمع فیہ وجہ العلماء لکلیتہ والہندۃ :-

بھی کمال رکھتا تھا۔ مامون الرشید کا مقرب بارگاہ تھا۔ اس کے حکم کی تعمیل میں اس نے دیگر ماہرین فن کے ساتھ شاسیۃ بغداد کی رصدگاہ کی تحقیقات میں حصہ لیا۔ چنانچہ اس نے سیارات بالخصوص آفتاب و ماہتاب کے مواضع کی تحقیق کی اور اس سلسلے میں اپنی مشہور زیچہ تیار کی جو اس فن کے ماہرین میں متداول ہے۔^{۳۱}

عباس بن سعید الجوهری علم الہیئت کے علاوہ علم ہندسہ میں بھی درجہ کمال رکھتا تھا، چنانچہ اس نے "اصول اقلیدس" کی شرح و اصلاح کے علاوہ "خطوط متوازی کے اقلیدس" مصادہ کو بھی ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔^{۳۲}

سند بن علی :- ان عیاقرہ مدگار میں سے تھا، جنہوں نے کسی استاد کے سامنے زانوئے تلمذتہ کئے بغیر "المجسطی" جیسی مغلق کتاب کو خود سے حل کیا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ جب میں "اصول اقلیدس" پڑھ کر فارغ ہو چکا تو میں نے "المجسطی" پڑھنا چاہی اور اس کتاب کے خریدنے کے لئے اپنے باپ سے کہا، مگر وہ اسے ٹالتا رہا۔ مجبور ہو کر ایک دن میں نے اس کا مچر بازار لے جا کر چپکے سے بیچ دیا اور اس طرح جو قیمت حاصل ہوئی اس میں سے بیس دینار کی "کتاب المجسطی" خرید کر اپنے کمرہ میں بند ہو گیا، جہاں میں نے تین سال تنہائی میں گزارے اور وہاں "المجسطی" کی بعض مغلق اور انتہائی پیچیدہ و دشوار اشکال کو حل کیا۔^{۳۳} پھر ان حلوں کو اپنی آستین میں رکھ کر ماہرین علم الہیئت کی تلاش میں نکلا۔ اس طرح عباس بن سعید الجوهری کے مکان پر پہنچا اس نے ان مشکل مسائل میں میرا امتحان لیا اور میرے جوابات سے خوش ہو کر دریافت کیا کہ تم نے کس سے پڑھا ہے ؟ میں نے کہا خود اپنی طبیعت سے انھیں حل کیا ہے۔ اور اپنی آستین سے حل شدہ اشکال کو نکال کر لے دکھایا۔ انھیں دیکھ کر اسے شبہ ہوا کہ کہیں میں نے اس کی دریافتوں کا تو سرقہ نہیں کیا۔ لہذا اس نے "کتاب المجسطی" سے متعلق اپنی

^{۳۱} ابن القفلی : اخبار العلماء باخبار الحکماء : ۱۳۸۔ ^{۳۲} ابن النذیم : الفہرست : ۳۷۹

^{۳۳} المحقق الطوسی : الرسالة الثانیة ۴

^{۳۴} ابن النذیم : حسن الحقیقی : ۱۴۲۔ واقعت ثلاث سنین کیوں ولحد لا یری لی فی فی حصرۃ وجہ وقد علمت اشکالاً مستعصبات ووضعت فی کی۔

یادداشتوں کا بستہ منگایا۔ مگر وہ پوری طرح ویسا ہی محفوظ اور سر بہر تھا جیسا اس نے لکھا تھا۔ اس سے مطمئن ہو کر اس نے میرے حلوں کا اپنی دریافتوں کے ساتھ مقابلہ کیا تو سولے زبان کی خوبی کے فنی اعتبار سے کوئی فرق نہ پایا۔ اس سے اسے اتنی خوشی ہوئی کہ وہ مجھے درباری لباس پہنا کر مامون الرشید کے یہاں لے گیا اور اس کی خدمت میں باریاب کرایا۔ ۳۵
سند بن علی کے فضل و کمال کے بارے میں ابن القفلی نے لکھا ہے :-

”وہ کواکب کی سیر و گردش کے علم اور آلات رصدیہ اور اصطلاح کے بنانے سے خوب واقف تھا۔ مامون الرشید نے اسے آلات رصدیہ کی اصلاح اور بغداد کی رصدگاہ شامیہ میں فلکیاتی مشاہدات کرنے پر مامور کیا اور اس نے یہ کام بڑی خوش اسلوبی سے انجام دیا اور مواضع کواکب کی اچھی طرح جانچ پڑتال کی..... اس کی حذاقت فنی پر اعتماد کر کے مامون نے پچھلے مشاہدات کی جانچ پڑتال اور امتحان کے لئے اسے مقرر کیا۔“ ۳۶

سند بن علی کی ”زیج“ ابن القفلی کے زمانہ تک اس فن کے فضلاء میں متداول تھی۔ اس نے آفتاب کے میل کئی سو بھی بالاستقلال دریافت کیا تھا جو البیرونی کے قول کے مطابق ۲۳ - ۳۳ - ۷۵ تھا۔ ۳۷ اس کے علاوہ اس نے خالد المروزی اور علی بن عیسیٰ الاصطرابی کی معیت میں فصل ربیع اور فصل گرما کی مدت بھی دریافت کی تھی جو بالترتیب ۹۳ دن ۵ گھنٹے ۳۵ دقیقے اور ۹۳ دن ۵ گھنٹے اور ۲۰ دقیقے تھے۔ ۳۸

دوسرے ماہرین علم الہیئت کی طرح سند بن علی بھی علم ہندسہ کے باکالوں میں تھا چنانچہ اس نے ”اصول اقلیدس“ کی شرح بھی لکھی تھی۔ اس کے علاوہ دو اور رسالے ”کتاب القواطع“ اور ”کتاب المنفصلات“ کے عنوان سے لکھے تھے۔ ۳۹

اس عہد کے دوسرے ہیئت دانوں میں علی بن عیسیٰ الاصطرابی، احمد بن البختری اور حبش الحاسب زیادہ مشہور ہیں۔ پہلے دو محیط ارضی کی پیمائش میں شریک تھے :-

۳۵ ابن الدایہ : حسن العقلمی : ۱۳۳ - ۳۶ ابن القفلی : اخبار العلماء باخبار الحکام ۱۳۰ - ۱۳۱
۳۷ البیرونی : القانون المسعودی : المجلد الاول ۳۶۳ - ۳۸ البیرونی : القانون المسعودی : المجلد الثاني : ۶۵۳
۳۹ ابن النديم : الفہرست -

لیکن ان سب سے زیادہ مشہور محمد بن موسیٰ الخوارزمی ہے جو "الجبر والمقابلہ" کا
 موجد ہے۔ اس کے علاوہ اس مستقل ہیتی نظام کا بانی ہے جو "السند ہند الصغیر" کے نام سے
 موسوم ہے۔ چنانچہ قاضی صاعدانڈسی نے "برہم سدھانت" کے سلسلے میں لکھا ہے :-
 "اس زمانہ کے لوگ خلیفہ مامون الرشید کے عہد خلافت تک اسی (السند ہند الکبیر)
 کے مطابق عمل کرتے رہے۔ اس کے بعد ابو جعفر محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے اسے مامون الرشید
 کے لئے مختصر کیا اور اپنی زیچ تیار کی جو عالم اسلام میں مشہور ہے۔ جہاں تک اوساط کواکب
 کا تعلق ہے، اس نے اپنی زیچ میں سدھانت پر اعتماد کیا ہے، مگر تعدیلات اور میل کلی
 کے باب میں اختلاف کیا ہے۔ اس نے اس کی تعدیلات تو ایرانیوں کے مذہب (زیچ شہریار)
 کے مطابق رکھیں اور میل کلی کے باب میں الجسطی کا اتباع کیا۔ اس کے علاوہ انواع تقریب
 کے لئے بہت سے اچھے اچھے ابواب کا اختراع کیا ہے۔
 الخوارزمی کی یہ کاوش بعد کے ماہرین علم الہیت میں بہت زیادہ مقبول ہوئی۔ چنانچہ
 ابن العفطی نے لکھا ہے :-

"اس زمانہ میں جو لوگ سدھانت کے ہیتی نظام کے پیرو تھے، انہوں نے اسے بہت
 زیادہ پسند کیا اور اقصائے عالم میں اس کو شہرت دی۔ عمل تعدیل کے ساتھ اعتناء کرنے
 والوں میں یہ زیچ ہمارے زمانہ تک مفید اور معمول رہی ہے۔"
 الخوارزمی نے اپنی زیچ کے دو نسخے مرتب کئے تھے "زیچ اول" اور "زیچ ثانی"۔ بعد
 کے ہیت دانوں نے اس کی شرح و توضیح کی۔ چنانچہ البیرونی نے ابو العباس فرقانی کی
 "تعلیل زیچ خواندنی" اور محمد بن عبدالعزیز الہاشمی کی "تعلیل زیچ خواندنی" کا ذکر کیا ہے۔
 خود البیرونی نے اس کی شرح و تفسیر کے لئے تین کتابیں لکھی تھیں :-
 (۱) المسائل المفیدہ :- "زیچ خواندنی" کے مسائل کے دلائل۔

(۲) ابطال البہتان بامیراد البرہان :- ابو طلحہ نے "زیچ خواندنی" پر جو اعتراضات کئے

تھے، ان کا جواب اہ

(۳) ابو الحسن الہوازنی نے الخوازمی پر جو اعتراضات کئے تھے، ان پر محکمہ۔
 ”زیج خوانزمی“ مشرق کے علاوہ مغرب میں بھی مقبول ہوئی اور ایٹمی لارڈ آف
 ہاتھنے اس کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔

”زیج“ کے علاوہ الخوازمی نے اور بھی کتابیں تصنیف کی تھیں جیسے ”کتاب الاصطلاب“
 ”کتاب الزخام“ وغیرہ۔ نیز ”الجبر والمقابلہ“ کے علاوہ جس کا وہ مجدد ہے، اس نے جغرافیہ پر
 بھی ایک کتاب لکھی تھی، جس کا نام ”صورة الارض ہے۔“ غالباً اسی کا دوسرا نام ”رسم
 الربع المعمور“ تھا۔

مامونی رصد گاہ کے دریافتیں :- جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے رصد گاہ مامونی
 کی سرکاری یادداشتیں، نیز اس کے منتظمین کی ذاتی یادداشتیں جو ان کی زیگوں کے نام
 سے موسوم تھیں، صریحاً حوادث کی نذر ہو چکی ہیں۔ مگر قدیم ہیئت والوں کے زمانہ
 میں وہ موجود تھیں اور انھوں نے انھیں کی مدد سے اس رصد گاہ کی دریافتوں کا ذکر کیا ہے
 انھیں مآخذ کی مدد سے ذیل میں رصد گاہ مامونی کی دریافتوں کا خلاصہ دیا جا رہا ہے۔

(الف) میل کلی :- اسے ”غایت المیل“ اور ”میل اعظم“ بھی کہتے تھے۔ قدام کے
 یہاں یہ ”معدل النهار“ اور ”منطقہ البروج“ کے دائروں کے زاویہ تقاطع کی مقدار کا نام ہے۔
 چنانچہ البیرونی نے ”قانون مسعودی“ کے مقالہ الرابع کے باب اول کا یہی عنوان قائم کیا ہے۔
 ”مقدار زاویہ تقاطع معدل النهار مع منطقہ البروج وهو المیل الاعظم۔“

متاخرین کے یہاں ”داثرہ مآثرہ باقطب الاربعہ“ کی وہ قومیں جو معدل النهار اور منطقہ
 البروج (یا ان کے قطبوں) کے مابین ہوتی ہے، ”میل کلی“ کہلاتی ہے۔ چنانچہ ”تصریح“ (شرح
 تشریح الافلاک) میں ہے :-

”وتقطع المآثرۃ الثانیۃ علی الانقلابیین واقصر قوس منها بینہما اربعین

۴۳ اربعہ القفطی، اخبار العالم باخبار الحکماء۔ ۴۴ ECLIPTICITY OF THE SUN.

۴۵ ECLIPTIC ۴۶ CELESTIAL EQUATOR

۴۷ البیرونی : القانون المسعودی، المجلد الاول ۳۶۱

قطبہما ہوا میل انکی؟

دائرہ مارہ باقطب الاربعہ دوسرے دائرہ یعنی منطقہ البروج کو دو نقطوں انقلاب
جینی اور انقلاب شتوی پر قطع کرتا ہے۔۔۔۔ اور دائرہ مارہ باقطب الاربعہ کی چھوٹی قوس
جو ان دونوں یعنی منطقہ البروج اور معدل النهار کے یا ان کے قطبوں کے درمیان ہوتی
ہے، "میل کلی" کہلاتی ہے۔

الہیونی نے لکھا ہے کہ قدیم ہندوستانی جوتش میں میل کلی کی مقدار متفقہ طور پر ۲۴ درجہ تھی۔
اسی طرح قدیم یونانی ہیئت دان بھی لے ۲۴ درجہ مانتے تھے۔ چنانچہ ایرن المجانیسی
نے "حل شکوک اقلیدس" میں لکھا ہے کہ اسی مقدار کی بنا پر اقلیدس نے "کتاب الاصول"
کے چوتھے مقالہ (شکل یازدہم) میں دائرہ کے اندر شکل محس بنانے کا عمل لکھا تھا۔^{۵۱} لیکن
بطلمیوس اداس کے پیشرو ایراتوستھینس (اراطیسانس) اور ابرخس کے نزدیک یہ
۲۳ - ۵۱ - ۶۰ تھی۔

سامونی بعد گاہ میں بھی میل کلی کو دریافت کیا گیا تھا۔ حسب تعریج عمرو بن محمود المجعینی و

WINTER SOLISTICE کے SUMMER SOLISTICE کے
اسی طرح شرح چینی میں ہے۔

"وغلیۃ الميل ویقل لها الميل انکی۔۔۔۔۔ والمیل الاعظم تنوہا اعظم من غیرها
قوس بینہما اس بین المعدل وداشرۃ البروج من الداشرۃ المارۃ باقطب الاربعۃ"
"زغایۃ الميل" اور "لے میل کلی"۔۔۔۔۔ اور "میل اعظم" بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ دوسرے
میلوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ ہوتا ہے، ان دونوں "معدل النهار" اور "منطقۃ البروج"
کے درمیان "دائرہ مارہ باقطب الاربعہ" کی قوس کا نام ہے۔

الہیونی: القانون المسعودی، المجلد الاول، ۳۶۱ - "فاما مقدار هذا الميل الذی
یقدر الزاویۃ الحادۃ مع تماطح معدل النهار ومنطقۃ البروج فالخلاف فرق
الهند فیہ علی انه اربع وعشرون جزءاً"

HERON MECHANICUS کے الہیونی: القانون المسعودی، المجلد الاول، ۳۶۳

HIPPARCHUS کے

PTOLEMY کے

الہیونی: القانون المسعودی، المجلد الاول، ۳۶۳

- یب۔ اوج زحل ۸-۳-۳ (مطابق ۱۹۹۹ء فارسی)
 یج۔ وسط مشتری :- ۲۰-۳۸-۱۲ ثلث
 ید۔ تعدیل مرکز مشتری :- ۵-۵۱ دقیقہ
 یہ۔ تعدیل وسط مشتری :- ۱۱-۳ دقیقہ
 یو۔ اوج مشتری :- ۵-۲۲-۳۲ دقیقہ (مطابق ۱۹۹۹ء فارسی)
 یز۔ وسط مریخ :- ۶-۱۱-۱۷-۱۷-۱۷-۱۷ ثلث
 یح۔ تعدیل مرکز مریخ :- ۱۱-۲۵ دقیقہ
 یط۔ تعدیل وسط مریخ :- ۳۱-۹ دقیقہ
 ک۔ اوج مریخ :- ۳-۳-۳۳ دقیقہ
 کا۔ حرکت خاصہ زہرہ :- ۷-۱۵-۲-۲-۲ ثلث
 کب۔ تعدیل مرکز زہرہ :- ۱-۵۹ دقیقہ
 کج۔ تعدیل وسط زہرہ :- ۴۵-۵۹ دقیقہ
 کد۔ اوج زہرہ :- مثل اوج شمس
 کہ۔ حرکت وسط عطارد :- ۱-۲۳-۵۶-۳۲-۳۳ ثلث
 کو۔ تعدیل مرکز عطارد :- ۸-۲ دقیقہ
 کز۔ تعدیل وسط عطارد :- ۲۲-۲ دقیقہ
 کح۔ اوج عطارد :- ۶-۲۱ درجہ (برج میزان کے ۲۱ پر) ۶۰

مامونہ رصد گاہ کے ہتھیے اکتشافات پر بعد کے ماہرینے فرض کے تنقید :- مامونہ
 رصد گاہ کی فلکیاتی دریافتیں "الزنج الممتحن" کہلاتی ہیں کیونکہ یہ انتہائی احتیاط اور غیر معمولی
 جانچ پڑتال کے بعد قلمبند کی گئی تھیں۔ لہذا ضروری تھا کہ بعد کے لوگ اس پر اسی طرح
 اعتماد کریں جس طرح قدامت بطلمیوس وغیرہ کی ان دریافتوں پر کرتے تھے جو "المجسطی"
 میں مدون ہیں۔

مگر اس غیر معمولی مقبولیت نے فطری طور پر اس کے نقاد بھی پیدا کر دیئے

جنہوں نے ان دریافتوں کو حلیانہ تنقید کا موضوع بنایا۔ تنقید کا یہ سلسلہ رصد گاہ کے زمانہ ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ چنانچہ خود ان مشاہدات فلکی کے متولیات میں ان کی صحت کے بارے میں اختلاف تھا۔ سند بن علی جو شامیہ بغداد اور دمشق دونوں جگہ کی ارمادی سرگرمیوں میں شریک رہا تھا، یحییٰ بن ابی منصور کے ارمادات سے اختلاف رکھتا تھا۔ اس کے علاوہ اگلی نسل کے ہئیت دانوں نے بھی ان دریافتوں کو مورد اعتراض بنایا جیسا کہ ابن یونس لکھتا ہے :-

"رہے ان کے معاصرین نیز ان لوگوں کے اعتراض جو ان کے زمانہ سے قریب تھے تو ابو معشر بلخی اور علی بن اسحاق بن کسوف ان کے ارمادات پر اعتراضات کرتے تھے نیز سند بن علی نے بھی جو بذات خود دمشق اور بغداد دونوں جگہ کی رصد گاہوں میں شریک تھا، ان پر اعتراض کئے تھے" ۶۱

سند بن علی نے ان کوتاہیوں کی وجہ یہ بتائی تھی کہ یحییٰ بن ابی منصور نے جس ذات الخلق کی مدد سے یہ مشاہدات کئے تھے وہ زیادہ دقیق نہ تھا، بلکہ صرف دس دس دقیقوں کے نشانات پر منقسم تھا۔ ۶۲

رصد گاہ مامونی کے تھوڑے سال بعد بنی موسیٰ نے اپنی ذاتی رصد گاہ سامرا میں قائم کی، انھوں نے بھی "زیک ممتحن" کے مصوبات سے اختلاف کیا ہے۔ ۶۳

ابن یونس نے ثابت بن قرہ کے ایک رسالہ کا اقتباس نقل کیا ہے، جو اس نے قاسم بن عبید اللہ کو بھیجا تھا، اس میں لکھا تھا :-

"میں آپ پر قربان جاؤں، زیک ممتحن میں جو حسابات مرقوم ہیں وہ نہ تو مکمل ہوئے اور نہ حد تکمیل کو پہنچ سکے" ۶۴

اسی طرح ثابت نے اسحاق بن حنین کو جو خط لکھا تھا، اس میں شکایت کی تھی کہ "زیک

۶۱ ابن یونس: الزیک الکبیر، ۴۳ ۶۲ ابن یونس: الزیک الکبیر، ۵

۶۳ ابن یونس: الزیک الکبیر، ۴۳

۶۴ ابن یونس: الزیک الکبیر، ۹۹۔ "بعض السحاب الممتحن جعلت فداک ما تمہا ولا ما رآہ التمام"

ممحقہ کی کوتاہیوں کی اصل وجہ آفتاب کی ترمید میں بے احتیاطی تھی۔^{۶۵}
المہانی اور سہل بن بشر نے بھی اپنے فرمودات "زیک ممحقہ" کے فرمودات سے
مختلف پائے۔^{۶۶}

بہر حال یہ اختلافات احمد بن عبد اللہ ہی کے زمانہ سے شروع ہو گئے تھے، جس
کاعوت حبش الحاسب تھا اور جس نے مامونی رصد گاہ ہی کے زمانہ میں اپنے مستقل فلکی
مشاہدات شروع کر دیئے تھے۔ بعد میں ان تنقیدی سرگرمیوں کو المہانی، بنو ماجد اور
ابو یونس نے خاص طور سے جاری رکھا، کیونکہ ان کے فلکی مشاہدات "زیک ممحقہ" کے
حسابات سے بہت زیادہ مختلف تھے۔

ان نقادوں میں مشہور مصری ہیئت دان ابن یونس خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اس
نے اپنی "زیک حاکمی" کا چوتھا باب ان لوگوں کے انتباہ کے لئے لکھا تھا، جنہیں "زیک ممحقہ"
کی صحت کے باب میں غیر معمولی طور پر خوش فہمی تھی۔ اس باب کا عنوان ہے:-
الباب الرابع فی کواکب الزیک الممحقہ وغلط من غلط فی صحته۔

اس باب کے اندر پہلے اس نے اپنے پیشروؤں کی نکتہ چینی کا ذکر کیا ہے جس میں
سند بن علی، بنو موسیٰ، ثابت بن قرہ، المہانی اور بنو ماجد جیسے چوٹی کے ہیئت دان
شامل ہیں۔ نیز ان لوگوں کے ارسادات کی تفصیل دی ہے جو "زیک ممحقہ" کے حساب
سے آنے والے نتائج سے مختلف تھے۔

محیط ارضی کے پیمائشے۔ لیکن رصد گاہ مامونی کا سب سے بڑا کارنامہ محیط ارضی
کی پیمائش ہے۔

سائیکس طود پر محیط ارضی کی پہلی پیمائش اسکندریہ کے مدرسہ فلسفہ و حکمت
کے مشہور یونانی جغرافیہ دان و ماہر علم الہیئت ایراتوستھینس نے، جس کا زمانہ ۲۷۶
لغایت ۲۹۵ ق م تھا، کی تھی۔ انقلاب صنعتی کے موقع پر اس نے دریافت کیا کہ شہر

۶۵ ابن یونس: الزیک الکبیر، ۳۳۔ ۶۶ ابن یونس: الزیک الکبیر، ۳۴۔ "وذكر جمة من"

بہ خاگر فی ارساد نہ سبکثرة خلاصہ مودک المہانی و سہل بن بشر۔

SUNAR SOLISTICE ۶۸ ERAPOSTHENES ۶۹

اسکندریہ میں دوپہر کے وقت خط سمت الراس سے سورج کا زاویائی فاصلہ پورے محیط کا $\frac{1}{6}$ یا تقریباً 6° درجے ہوتا ہے۔ حالانکہ اسی وقت بالائی مصر کے شہر اسوان میں سورج کا سمت الراس پر ہونا مشہور و معروف تھا۔ اور یہ فرض کر کے کہ اسوان اسکندریہ کے ٹھیک جنوب میں واقع ہے، ایراٹوستینس نے اس مشاہدے سے یہ نتیجہ نکالا کہ اسوان سے اسکندریہ کا فاصلہ زمین کے محیط کا $\frac{1}{6}$ حصہ ہے اور چونکہ یہ فاصلہ پانچ سو اسٹیڈیا تھا، لہذا اس نے تخمینہ لگایا کہ زمین کا محیط پچیس ہزار اسٹیڈیا ہے۔ بعد میں اس عدد کو پچیس ہزار دو سو میں بدل دیا گیا تاکہ خط نصف النہار ارضی کے ہر درجہ کا طول سات اسٹیڈیا ہو جائے۔ مسلمان ہیئت دان بھی اپنے اس یونانی پیشرو کی کاوش سے ناواقف نہ تھے۔ چنانچہ البیرونی "قانون مسعودی" میں لکھتا ہے :-

"اور اہل روم (یونانیوں) نے زمین کی پیمائش اسٹیڈیا نام کے پیمانے کی تھی۔ جالینوس کا خیال ہے کہ ایراٹوستینس نے شہر اسوان اور اسکندریہ کے درمیانی فاصلے کو اسی پیمانے سے ناپا تھا، کیونکہ یہ دونوں ایک ہی خط نصف النہار پر واقع ہیں جیسے شہر تدمر اور رقہ۔ لیکن جالینوس کی تصنیف کتاب البرہان میں جو کچھ مذکور ہے، اگر اس کا بطلمیوس کی کتاب المدخل الی الصنائع الکمریہ نیز صمدۃ الارض (جغرافیہ) کے محتویات سے مقابلہ کیا جائے تو پیمائش کی مقلد میں بہت زیادہ فرق نظر آتا ہے۔ (جالینوس نے یہ فاصلہ سات سو اسٹیڈیا اور بطلمیوس نے پانچ سو اسٹیڈیا بتایا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ) ان کے مستعملہ پیمانوں (اسٹیڈیم) کے نام بسبب غیر زبان ہونے نیز مفسرین (یونانی کتب) کے اختلاف تعبیر کے ہمارے سمجھنے میں آسان نہیں ہیں؛"

"قانون مسعودی" ہی میں دوسرے مقام پر البیرونی نے لکھا ہے کہ اراطشانوس (ایراٹوستینس) کے حساب کے مطابق خط نصف النہار ارضی کے ایک درجہ کا فاصلہ جالینوس نے "کتاب البرہان" میں سات سو اور بطلمیوس نے "جغرافیا" میں پانچ سو اسٹادیا (اسٹیڈیا) بتایا ہے، لیکن اسٹادیا کے معنی معلوم نہیں اور ہمارے یہاں جو

پہلے مستقل ہیں، ان میں اس کی مقدار کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اسی وجہ سے مامون الرشید کے زمانہ میں اس کی پیمائش کی تجدید کرائی گئی تھی۔
ایراٹوستینس کے تجربہ کے ذکر کے بعد البیرونی نے عہد مامونی کے ہیئت دالوں کی محیط ارضی کی پیمائش کا بیان کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:-

”اسی (اسطاذیا کی لمبائی معلوم نہ ہونے اور جالینوس اور بطلمیوس کی بیان کردہ تعداد میں فرق ہونے کی) وجہ سے مامون الرشید کو خیال ہوا کہ علاقہ موصل میں صحرائے سنہار کے اندر اس فن کے ماہرین نے اس کی (محیط ارضی کی پیمائش کی) تحقیق کرائی۔ پچنانچہ ان لوگوں نے دائرہ عظیم کی ایک ایسی قوس کو، جو تمام دعد (محیط ارضی) کے ساتھ ایک نسبت معلومہ رکھتی تھی، گنتوں، میلوں اور فرسخوں میں ناپنے کا ارادہ کیا..... اور پوری احتیاط ملحوظ رکھنے کے بعد انھوں نے محیط ارضی کے تین سو ساٹھ درجوں میں سے ایک درجہ کی لمبائی ۵۶۴۰ میل پائی۔ ہر میل ۴ ہزار گز کا تقاریر ذراع سودا کے نام سے مشہور تھا..... لہذا ایک درجہ میں ۲۲۶۶۶۶ گز یا ۱۸۱۵۳۰ گز فرسخ ہوتے ہیں اور پورے محیط میں آٹھ کروڑ سولہ لاکھ گز یا بیس ہزار چار سو میل یا چھ ہزار آٹھ سو فرسخ ہوتے ہیں۔“

اسی طرح وہ ”کتاب التعمیم“ (عربی) میں اس تجربہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:-
”جب یونانی کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں اور ان سے حقیقت حال معلوم نہ ہوئی تو مامون الرشید نے اس کی (محیط ارضی کی پیمائش کی) تحقیق کرنے کا حکم دیا اور اس کام پر اس وقت کے علماء کی ایک جماعت مامور ہوئی۔ انھوں نے صحرائے سنہار میں محیط ارضی کے ناپنے کا تجربہ کیا اور ایک درجہ کا طول ۵۶۴۰ میل پایا (بحساب سودا گروں کے)۔ اسے تین سو ساٹھ میں ضرب دیا تو زمین کے محیط کا طول بیس ہزار چار سو میل آیا

۱۔ البیرونی: القانون المسعودی، المجلد الثاني: ۵۱

۲۔ البیرونی: القانون المسعودی، المجلد الثاني: ۵۲۹-۵۳۰

..... اور ہر میل چار ہزار گزوں پر مشتمل ہوتا ہے جو عراق میں سودا کہلاتے ہیں۔^{۳۳}
لیکن البیرونی نے اس تجربہ کا زیادہ تفصیلی تذکرہ ”تحدید نہایات الاماکن لتخصیص
مسافات الاماکن“ میں دیا ہے جہاں وہ لکھتا ہے :-

”اور جب مامون الرشید نے یونانی علماء کی کتابوں کا مطالعہ کیا کہ (محیط ارضی کے)
ایک درجہ کی لمبائی پانچ سو اسطازیا ہوتی ہے۔ اور یہ (اسطازیا) ان کا (یونانیوں کا)
پیمانہ تھا جس سے وہ فاصلے ناپا کرتے تھے۔ مگر منہرجوں کے پاس اس کی لمبائی کے بارے
میں کافی معلومات نہیں تھیں، جو اس وقت اس پر روشنی ڈالتیں۔ اس لئے اس نے
جیسا کہ حبش الحاسب نے خالد المروزی سے روایت کی ہے، اس فن (ہدیت) کے ماہرین
کی ایک جماعت اور ہوشیار کاریگروں جیسے بڑھئی، لوہار وغیرہ کو آلات رصد تیار
کرنے، نیز اس پیمائش کے تجربہ کے لئے مناسب مقام کا انتخاب کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ
مضافات موصل میں صحرائے سنہار کے اندر ایک مقام منتخب کیا گیا جو موصل کے صدر
مقام سے اُنیس فرسخ اور سمرقن رائی سے ۳۴ فرسخ دور تھا۔ انھوں نے اس کو
ہموار اور چورس ہونے کی بنا پر پسند کیا اور آلات رصد یہ وہاں لے گئے اور ایک مقام
متعین کر کے نصف النہار کے وقت آفتاب کے ارتفاع کو ناپا۔ پھر وہاں سے دو جماعتوں
میں بٹ گئے۔ خالد المروزی پیمائش کرنے والوں نیز کاریگروں کی ایک جماعت کے ساتھ
قطب شمالی کی سمت میں اور علی بن عیسیٰ الاصطرابی اور احمد البختری گزدار دوسری جماعت
کے ساتھ قطب جنوبی کی سمت میں چلے۔ دونوں جماعتوں نے آگے چل کر نصف النہار کے
وقت ارتفاع کو ناپا، یہاں تک کہ انھوں نے دیکھا کہ اس میں ایک درجہ کا فرق ہو گیا ہے
سوائے اس تغیر کے جو میل شمسی کی بنا پر پیدا ہونا چاہیئے تھا۔ وہ اپنے راستہ کو ناپتے

^{۳۳} البیرونی: کتاب التقریم (عربی) ۱۱۸ - (مرتبہ ریمزے وائٹ)۔ سٹریمرزے وائٹ نے
برٹش میوزیم کے نسخہ ”تقریم“ (عربی) (نمبر ۵۲۰.۸۳۴) کو جو سنہ ۱۰۰۰ء کا مکتوبہ ہے محدود
تعداد (صرف سو عدد) میں سنہ ۱۰۰۰ء میں خالص کیا تھا۔ اس کا ایک نسخہ آبدیونیورسٹی
لائبریری میں چھ میں نے اسی سے استفادہ کیا ہے۔

جاتے تھے اور تیر گاڑتے جاتے تھے۔ پھر جب دوبارہ لوٹے تو انھوں نے اپنی مساحت کی دوبارہ پیمائش کی اور دونوں جماعتیں جہاں سے جدا ہوئی تھی، پھر وہیں آئیں۔ پس انھوں نے محیط ارضی کے ایک درجہ کی لمبائی چھپس میل پائی گئی۔

مگر مجید ارضی کے ایک درجہ کی یہ لمبائی (۵۶ میل) اس لمبائی سے مختلف ہے، جو عام طور پر روایت کی جاتی ہے۔ چنانچہ آگے چل کر وہ الفرغانی سے وہی ۵۶ ۲/۳ میل والی روایت نقل کرتا ہے :-

”اور الفرغانی سے مذکورہ (یعنی ۵۶) میلوں کے ساتھ دو ثلث (۲/۳) میل کو مزید نقل کیا گیا ہے۔“ ۵۷

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ عام طور پر یہی (۵۶ ۲/۳ میل والی) مقدار نقل کی گئی ہے :-

”وكذلك وجد الحكايات كلها مطبقة على هذين الثلاثين“ ۵۸

اور اس باب میں جتنی حکایات پائی گئی ہیں، ان سب کا (۵۶ میلوں کے ساتھ) اس ۲/۳ (میل) پر اتفاق ہے۔ (یعنی سب محیط ارضی کے ایک درجہ کی لمبائی ۵۶ ۲/۳ میل بتاتی ہیں) البیرونی نے ”تحدید نہایات الاماکن“ میں حبش کی طرف جو روایت منسوب کی ہے، وہ اس کی ”کتاب الابعاد والاجرام“ سے ماخوذ ہے جس کا اس نے حوالہ بھی دیا ہے۔ مگر ابن یونس نے ”زیچ حاکمی“ کے اندر ”الکلام فی ما بین الاماکن“ کے زیر عنوان محیط ارضی کے ایک درجہ کی لمبائی ۵۶ ۱/۲ میل روایت کی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے :-

”امد بن عبد اللہ المعروف بحبش نے اپنی اس کتاب کے اندر جس میں دمشق کی ارماد المتحن کا ذکر کیا ہے، لکھا ہے کہ مامون نے سطح زمین کے دائرہ عظمیٰ میں سے

۵۹ البیرونی نے تقریباً یہی تفصیل ”کتاب التعمیم“ (فارسی) میں دی ہے۔ ملاحظہ ہو ”کتاب التعمیم الاوائل صناعة التعمیم“ مرتبہ جلال ہامی، ص ۱۶۰-۱۶۳۔

۶۰ ”تحدید نہایات الاماکن“ تصحیح مسافات الاماکن یہ کتاب ہنوز مخطوط

کی شکل میں ہے مگر زکی ولیدی توغان نے اس کتاب کے واعدہ نسخہ سے جو خود البیرونی

البیرونی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اس کتاب خانہ خارج قسطنطنیہ میں موجود ہے۔ اس کے

(باقی صفحہ ۱۱۳)

ایک دائرہ کے درجہ واحدہ کی لمبائی معلوم کرنے کا حکم دیا۔ اس کے لئے ہیئت دان مولائے سنجار میں روانہ ہوئے، یہاں تک کہ دونوں مقاموں (یعنی جس مقام سے روانہ ہوئے تھے، اور جس مقام پر پہنچے تھے) کے ایک ہی دن کے سورج کے ارتفاع نصف النہار میں ایک درجہ کا فرق پڑ گیا۔ اس کے بعد انھوں نے دونوں مقاموں کے درمیانی فاصلے کو ناپ لیا جو ۵۶ میل تھا، ہر میل چار ہزار گز (گز سودا کے حساب سے جسے مامون نے رائج کیا تھا)۔

لیکن جہش خود ان پریمائش کرنے والوں میں شریک نہ تھا۔ البتہ حسب تصریح ابن یونس جن لوگوں کے سپرد یہ پریمائش کا کام ہوا تھا، اُن میں مشہور ہیئت دان سند بن علی بھی شریک تھا، چنانچہ ابن یونس نے اُس سے (سند بن علی سے) روایت کی ہے :-
 ”مجھے سند بن علی کی تصریحات ملیں جن میں اس نے لکھا ہے کہ مامون الرشید نے اسے اور خالد بن عبد الملک المروزی کو دائرہ عظمیٰ کے ایک درجہ کی لمبائی دریافت کرنے کا حکم دیا۔ سند بن علی کہتا ہے کہ ہم سب اس کام کے لئے روانہ ہوئے۔ مامون نے علی بن عیسیٰ الاصطلابی اور علی بن البختری کو بھی اسی کام پر مامور کیا۔ وہ دوسری طرف روانہ ہوئے۔ سند بن علی نے لکھا ہے کہ میں اور خالد بن عبد الملک رقبہ اودندمر کے درمیانی علاقے میں چلے اور وہاں سطح زمین کے دائرہ عظمیٰ کے ایک درجہ کی لمبائی کا حساب لگایا تو یہ ستاون میل مٹی اور علی بن عیسیٰ اور علی بن البختری نے بھی دریافت کیا تو اتنا بھی پایا۔ اور دونوں طرف سے دونوں جماعتوں کے (اطلاعی) خطوط یک وقت پہنچے، جن میں ایک ہی حساب درج تھا۔“

(بقیہ حاشیہ)

متعلقہ حصہ کو (جس سے مذکورۃ الصدقات استکانت کا ترجمہ کیا گیا ہے) ”صفۃ المعبوءة“

علی البیرونی۔ ”یا“ *"BIRUNI'S PICTURE OF THE WORLD."*
 کے زیر عنوان شائع کر دیا ہے۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو :-

*"MEMOIRS OF THE ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA,
 NO. 53."*

لیکن یہ مقلد (۵ میل) ان تمام مقداروں سے بالکل ہی مختلف ہے جو عام روایتوں میں بیان کی گئی ہے۔ اس لئے یہ زیادہ درخود اعتنا نہیں ہے۔ البتہ حبش والی روایت پر اس نے بڑی تفصیل سے ناقدانہ نظر ڈالی ہے۔ وہ کہتا ہے جس طرح حبش نے صرف (چھپ میل) کی روایت کی ہے، اسی طرح ابو حامد صنعانی نے ثابت بن قرہ سے بھی چھپ میل کی روایت کی ہے۔ مگر یہ روایت پیمائش کرنے والوں نے حبش سے بیان نہیں کی تھی، بلکہ ہوا یہ تھا کہ جب پیمائش کنندگان میں سے ایک رکن (خالد بن عبد الملک المروزی) محیط کے ایک درجہ کے طول کی دریافت کی تفصیل قاضی یحییٰ بن اکثم کو لکھا رہا تھا تو حبش نے بھی اس تفصیل کو سنا تھا۔ خالد نے خاص طور سے حبش سے یہ روایت بیان نہیں کی (اس لئے اس روایت میں غلط فہمی کا احتمال ہو سکتا ہے)۔ البیرونی نے ایک اور احتمال کی بھی نفی کر دی ہے :- وہ یہ کہ شائد "کتاب الابعاد والاجرام" میں حبش نے یہ لمبائی ۵۶ میل تحریر کی ہو مگر خواہ اس سے سہو ہوا یا ناقصین کتاب سے چوک ہو گئی ہو اور ۵۶ کے بعد ۶۳ (ثلثین) لکھنے سے رہ گیا ہو گا۔ کیونکہ جیسا کہ البیرونی کہتا ہے حبش نے زمین سے متعلق تمام پیمائشوں کو اسی "چھپ میل کے درجہ واحدہ" سے مستخرج کیا تھا۔ خود البیرونی نے جب ان مختلف ابعاد کی جانچ پڑتال کی تو معلوم ہوا کہ ان کی اصل وہی چھپن والی روایت ہے۔ یہ اختلاف روایات البیرونی کی تحقیق پسند طبیعت کے لئے موجب حیرت و استعجاب تھا۔ لہذا وہ خاموشی سے اس پر قانع نہ رہ سکا۔ بلکہ باوجود اپنی بے سرو سامانی کے اس اختلاف کے دہے تحقیق ہو گیا۔ پہلے اس نے اس تجربہ کو شمالی ایران میں دہستان کے علاقہ میں کیا۔ مگر کسی ماہر ساتھی کی اعانت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ناکام رہا۔ بعد میں ۱۱۷ھ کے اندر اس نے برصغیر پاک و ہند کے شمالی مغربی حصہ میں (غالباً سند کے ریگستان میں) اس تجربہ کو دہرایا اور اُسی نتیجہ پر پہنچا جس پر عہد مامونی کے ہیت دان پہنچے تھے۔ چنانچہ "کتاب القہیم" میں لکھتا ہے :-

"میں نے ہندوستان میں، اس زمیٹ ارضی کے ایک درجہ کی پیمائش کا تجربہ کیا، تو اس میں (رصد گاہ مامونی کی دریافت کے مقابلے میں کوئی قابل ذکر اختلافات نہیں پایا۔"

Session numbers
81819
Date.....20-11-81

سید محمد آزاد

محمد صغیر حسن معصومی

شہر ڈھاکہ اور مضافات ڈھاکہ عہد قدیم سے ہمیشہ اپنے ہونہار فرزندانوں کے مولد ہونے کی حیثیت سے شہرت کے مالک رہے ہیں۔ اس کی قدیم تاریخ سین اور پالی خاندانوں کے حکمرانوں سے بھی قدیم تر ہے۔ پٹھانوں کے ابتدائی دور میں اس کی شہرت مانند پڑ گئی اور سناہ گانوں کا عروج رہا، عہد جہانگیری میں جب موسیٰ خان اور عیسیٰ خان کا مغلوں کے ہاتھوں خاتمہ ہوا تو ڈھاکہ نئے حکمرانوں کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ اور دیکھتے ہی دیکھتے یہ شہر عہد مغلیہ میں اسلامی تہذیب و تمدن کا گہوارہ بن گیا۔ عالمگیری دور میں نواب شایستہ خان کے زمانے میں یہ شہر منتہائے عروج پر تھا۔ دور دور کے علمی خانوادے اور ارباب تجارت اور اہل صنعت و حرفت یہاں آکر آباد ہوئے۔ اور مرزین بنگالہ سے یہ نووارد ایسے مسحور ہوئے کہ پھر یہاں سے مراجعت کا خیال بھی دل میں نہ لائے۔ برطانوی حکومت کے زمانے میں بھی یہ شہر حکومت کی توجہ کا مرکز بنا رہا۔ اور انیسویں صدی نیز بیسویں صدی میں مملکت کے بعد صوبہ بنگال کا دوسرا پایہ تخت سمجھا گیا اور اپنی تہذیب و شایستگی کے لئے صوبے کے دوسرے شہروں پر فوقیت کا حامل رہا۔ پٹھانوں، مغلوں کے علاوہ بہت سے ایرانی خاندان یہاں آکر آباد ہوئے۔ اور آج بھی شیرازی ہاؤس کے افراد اور ان کے محلوں کے آثار جا بجا پُرانے شہر میں موجود ہیں۔

سید محمد آزاد اور ان کے بڑے بھائی سید محمود آزاد بھی ایک شیرازی خاندان کے چشم و چراغ تھے، جن کی شہرت اردو نظم و نثر میں ایک عرصہ تک رہی اور تاریخ ادب

اُردو میں ان کی کارگزاریاں ہمیشہ یادگار رہیں گی۔ ان کے جد اعلیٰ میر اشرف علی اشٹدرہوی صدی کے آخر میں شیراز سے ہندوستان آئے۔ اور دیکھتے دیکھتے شہر ڈھاکہ کے نامی گرامی شرفاد میں انہوں نے اپنا مقام بنالیا۔ تاریخ نصرت جٹ کے بیان کے مطابق تین لاکھ بیگمہ الاضحیٰ کے مالک تھے، جن کی ماہوار آمدنی اس زمانے میں بیس ہزار روپے تھی۔ میر اشرف علی کا انتقال تقریباً ۱۸۲۹ء میں ہوا۔ اور موجودہ ڈھاکہ یونیورسٹی سائنس بلڈنگ کے احاطے میں مدفون ہوئے۔ یونیورسٹی کے سابق وائس چانسلر ڈاکٹر آر۔ سی۔ جوبدار نے مزید حفاظت کے لئے احاطہ قبر کے گرد تاروں کا جال بنوا دیا۔

میر اشرف علی کے دوڑ کے تھے سید علی مہدی عرف بڑے خان اور سید مہدی علی عرف چھوٹے خان، چونکہ ان دونوں نے برما کی لڑائی میں حکومت برطانیہ کی امداد ایک بہت بڑی رقم سے کی تھی اس لئے دونوں "خان بہادر" کے خطاب سے نوازے گئے۔ ضلع چترہ کے مراد نگر تھانہ میں ان کا حالی شان محل تھا اور وہاں ان کی بڑی جائداد تھی۔ قضاکار مہدی علی خان دریا میں ڈوب کر فوت ہو گئے۔ اور ان کے بعد ان کے بڑے بھائی سید علی مہدی کے لڑکے سید اسد الدین حیدر تنہا جائداد کے وارث ٹھہرے۔ حکومت کے حکام ادا نہ کرنے کی وجہ سے ان کے عہد میں ساری خاندانی جائداد عام بیلام میں فروخت کر دی گئی۔

سید اسد الدین کا انتقال ۱۸۷۰ء میں ہوا، ہیبت نگر، کشور گنج، بمیں سنگھ کے دیوان لقب رکھنے والے خاندان سے ازدواجی تعلقات رکھتے تھے۔

سید احمد عرف بڑے سید، محمود عرف منجھلے سید اور سید محمد عرف ننھے سید، بیویاں انہیں سید اسد الدین حیدر کے چشم و چراغ تھے اور ڈھاکہ کے نامی گرامی شرفاد میں شمار ہوتے تھے۔ ان میں سید احمد کا انتقال سب سے پہلے ہوا۔

سید محمود اردو اور فارسی شاعری میں بڑی شہرت کو پہنچے ان کا تخلص آزاد تھا۔ ان کا دیوان کہا جاتا ہے کہ زبرد طبع سے آراستہ ہوا۔ البتہ راقم کو اس کے دیکھنے

کا اتفاق کبھی نہیں ہوا۔ جن دنوں بنگال کے مایہ ناز مشہور شاعر عبدالغفور خان نساخ جن کے نام غالب کے خطوط اردوئے معنی میں محفوظ ہیں، ڈھاکہ میں ڈپٹی کلکٹر تھے تو شرد سن کی نشستیں ہوتی تھیں۔ نساخ کی تقریظ سید محمود آزاد کی لکھی ہوئی فارسی زبان میں ہمارے آگے ہے اور ان کی مثنوی نیز تاریخی مواد سے ان کی قاعدہ الکلامی کا اعزاز ہوتا ہے۔ سید محمود بے اولاد تھے۔ وفات ڈھاکہ میں ۱۹۰۷ء میں ہوئی۔

نفسے سید سید محمد آزاد اردو شرنکاری کے ساتھ ساتھ طنز و مزاح، شوخی و ظرافت میں ایک خاص رعبے کے مالک تھے۔ ان کی ادبی زندگی کے کارنامے ۱۸۷۷ء سے شروع ہوتے ہیں اور ان کے مضامین آگرہ اخبار، مشیر قیصر، اردو منک وغیرہ اخبارات و رسائل میں شائع ہوتے رہے۔ ان کا ناول نواب دربار ۱۸۷۷ء میں شائع ہوا، جس میں مذاق کے پہلو میں پرانے رنگ کے فاقہ مست نوابوں کا خاکہ اڑایا گیا ہے۔ یہ ناول عوام میں بہت مقبول ہوا۔ "لوفر کلب" ان کی دوسری کتاب ہے، ان کے مزاحیہ مقالات کا مجموعہ پرونیسر عبدالغفور خان شہباز نے خیالات آزاد کے نام سے شائع کیا تھا۔ آپ کی کتاب موسوم بہ نئی لغت ظریفانہ رنگ کی مقفی نہایت دلچسپ کتاب ہے۔

نواب سید محمد آزاد نے ابتدائی تعلیم آغا احمد علی اصفہانی سے حاصل کی تھی۔ آغا احمد علی وہی شخص ہیں جن سے مرزا غالب سے "برہان قاطع" کے بارے میں محرکے رہے ہیں۔ انگریزی پرائیویٹ پڑھی اور اس زبان میں ان کو بڑی مہارت حاصل تھی۔ اول اول سب رجسٹری سے ملازمت کا آغاز کیا۔ اور اسی لائن میں ترقی کرتے کرتے انسپٹر جنرل رجسٹریشن کے معزز عہدہ تک پہنچے۔ ایک مدت تک پٹنہ ہائوس اور مظفر پور میں ڈپٹی مجسٹریٹ کے عہدہ پر فائز رہے۔ یہاں زمانہ ہو گا جب کہ ان کے تعلقات پرونیسر عبدالغفور خان شہباز سے ہوئے ہوں گے۔

پرونیسر شہباز اردو نظم و نثر پر بڑی اچھی قدرت رکھتے تھے۔ اور نقیر اکبر آبادی کے متخصیصین میں تھے۔ خیالات آزاد کا مقدمہ اور سوانح محمد آزاد کا مقدمہ آپ نے لکھا۔ غلطی سے بعض موصوفی ادب اردو نے خیالات آزاد کو مشہور ادیب مولوی محمد حسین آزاد

صاحب آپ حیات کی طرف منسوب کیا ہے جو سراسر غلط ہے۔

سید محمد آزاد کی نواسی بیگم شایستہ اکرام اللہ کے بیان کے مطابق نواب سید محمد آزاد کلکتہ میں مقیم تھے تو بنگال کے سرسید نواب بہادر عبداللطیف سی آئی اے کی قند دان نگاہوں نے ان کو اپنا لیا، چنانچہ ان کی پہلی بیوی کے فوت ہو جانے پر نواب صاحب کی صاحبزادی سے دوسری شادی ہوئی اور پانچ لڑکے اور دو لڑکیاں گھر کی زینت بنیں۔ بڑے صاحب زادے سید علی اشرف ڈپٹی مجسٹریٹ کی حیثیت سے بڑی شہرت کے مالک ہوئے۔ سید علی اشرف کی پوتی مرحوم فضل الرحمن سابق وزیر تعلیم حکومت پاکستان سے بیاہی تھیں۔ دوسرے لڑکے سید علی مہدی سپرنٹنڈنٹ محکمہ ڈاک کے عہدے پر فائز ہوئے۔ تیسرے لڑکے سید علی حسن کے صاحب زادے سید اختر حسن ریٹائرڈ انکم ٹیکس آفیسر مغربی بنگال میں ہیں، چوتھے لڑکے سید علی احمد اسٹنٹ سپرنٹنڈنٹ پولیس سے ریٹائر ہو کر ڈھاکہ میں مقیم ہوئے، جہاں ۶ ستمبر ۱۹۶۵ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔ پانچویں لڑکے سید حسن مشہور سیاسی لیڈر آتش بیان مقرر تھے۔ ان کا انتقال قاہرہ میں ہوا، یہ ہندوستان کے مصر میں ادیبین سفیر مقرر ہوئے تھے اور مشہور قومی روزنامہ "انڈینینٹ" کے ایڈیٹر تھے۔

صاحبزادیوں میں ایک شیر بنگال مرحوم ابوالقاسم فضل الحق سے بیاہی تھیں، جن کا انتقال شوہر کے عین حیات ہو گیا تھا اور دوسری صاحبزادی سر حسان سہروردی سابق وائس چانسلر کلکتہ یونیورسٹی سے بیاہی تھیں، جن کی صاحبزادی لیڈی شایستہ اکرام اللہ ہیں جو پاکستان کی مشاہیر خواتین میں سے ہیں۔ اور جو المغرب مراکش میں پاکستانی سفیر رہ چکی ہیں۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء میں جن دنوں آپ نے سفارت کا چارج لیا تھا ان دنوں صمن اتفاق سے یہ حقیر، نادر عربی مخطوطات کی تلاش میں رباط پہنچا ہوا تھا اور وہیں ان سے ملاقات کا موقع ملا۔ بیگم صاحبہ کو اپنے ملک قوم اور خصوصاً زبان اردو سے جس قدر والہانہ شغف ہے اس کا متوثر بہت اعجازہ ایک دو ملاقاتوں کے موقع پر اثناء گفتگو میں ہوا۔ ان کے دادا مولانا عبد اللہ

العبیدی سہروردی بڑے جلیل القدر، میدنی پور کے رئیس تھے اور محمدیم ڈھاکہ مدرسہ کے پرنسپل تھے۔ مولانا کا فارسی دیوان ان کی فارسی زبان پر بے پناہ قدرت کا شاہد ہے۔

نواب سید محمد آزاد کو بھی فارسی سے شغف تھا اور اول اول ایک فارسی اخبار "دور بین" میں فارسی زبان میں مضامین لکھتے تھے۔ آپ کی علمی اور انتظامی خدمات کی بنا پر حکومت برطانیہ کی طرف سے "ایبیریل سروس آرڈر" (آئی۔ ایس۔ او) کا اعزازی نشان آپ کو عطا ہوا۔ آپ نے جیکال کونسل میں دو دفعہ کرسی ممبری کو زینت بخشی۔ آپ انگلستان بھی گئے۔ وہاں سے جو خطوط آپ نے اپنے خاص طرز نگارش میں بھیجے ہیں وہ نہایت دلچسپ ہیں۔

۱۹۱۲ء میں آپ سرکاری ملازمت سے کنارہ کش ہوئے اور کلکتہ میں اقامت پذیر ہوئے۔ آپ کی نواسی بیگم شایستہ اکرام اللہ نے ان کی خدمات پرستی اور گھر کے ماحول اور تہذیب و ثقافت کی عکاسی اپنی خود نوشت سوانح عمری "پردہ سے پارلیمنٹ تک" (FROM PARDAH TO PARLIAMENT) میں اپنے مخصوص انداز میں کی ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز تک سرخان سہروردی جیسے روشن خیال ماہر تعلیم کے علمی خاندانے میں قدیم اسلامی تہذیب کی اچھی خاصی جھلک جیسا کہ کتاب مذکور سے ظاہر ہے موجود تھی۔ بزرگوں کا رعب و داب، چوٹوں سے محبت اور ان کی تربیت کا سجدہ خیال، سب باتوں کی تفصیل اس کتاب میں مذکور ہے آج جب کہ آزاد روی کا دور ہے ان باتوں کی قدر کہاں؟

انسوس ہے کہ اس وقت سید محمد آزاد کے طرز نگارش کا کوئی نمونہ پیش کرنے سے دائم عاجز ہے کہ باوجود تلاش اور ہنچ کا انتخاب یا خیالات آزاد کا کوئی نسخہ بسہرت دستیاب نہ ہو سکا، بسچہ میں یہ دونوں کتابیں مطالعہ میں رہ چکی ہیں اور اس لئے ان کی نشر نگاری پر مختصر سا تبصرہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کی تحریر میں زبان مادری کے چٹارے کے علاوہ طنز و مزاح کا بڑا عنصر تھا جو پڑھنے والوں کو دعوت

گھر کے ساتھ ان کے لئے فرحت و انبساط کے سامان بھی بہم پہنچاتا تھا اور یہ کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اپنی تحریروں میں ہمیشہ تجدید پسندی پر بڑی بڑی نکتہ چینی کرتے تھے۔ جہاں تک ان کے لندن کے خطوط کا عنوان یاد آتا ہے "نئی روشنی کا نام" و "پیام" تجدید پسندوں کی دلچسپی کا مرکز تھا۔ اسی طرح "نئی روشنی کی دشمنی" کا سلسلہ بھی پسندیدگی کے ساتھ پڑھا جاتا تھا۔

انتخاب اودھ پنچ میں سید محمد آزاد کی تصویر بھی موجود ہے۔ جس سے رُسیا نہ رعبد

داب ظاہر ہے۔

یہ کہنا حقیقت سے بعید نہیں کہ بنگال و بہار میں مسلمانوں میں اسلامی تعلیم کی روح پھونکنے اور اسلامی تہذیب و ثقافت کی آبیاری میں نواب سید محمد آزاد اپنے بزرگ نواب عبداللطیف کی مساعی میں بڑی حد تک شریک رہے۔
حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا



شاہ ولی اللہ اور مسئلہ اجتہاد

محمد مظہر نقا

اجتہاد کے حقیقتے :- لفظ اجتہاد "جہد" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں طاقت اور شقت۔ لغوی اعتبار سے اجتہاد کے معنی ہیں کسی ایسے کام کی تحقیق میں سعی بلیغ کرنا جو شقت اور کلفت کو مستلزم ہو۔ ۱۔
اصولیین کی اصطلاح کے مطابق اجتہاد کی تعریف یہ ہے :
"استفراخ الفقیہ الوسع تحصیل ظن بمکرم شرعی۔ ۲۔"

۱۔ آمدی - ج ۲ ص ۱۲۹ -

۲۔ مختصر ابن حاجب ج ۲ ص ۲۸۹، تلویح ج ۲ ص ۱۱۷، کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۳
اس تعریف میں استفراخ الوسع کی قید اس لئے ہے کہ اگر سعی تمام نہ کی تو وہ اجتہاد مقبر نہ ہوگا۔ (التقریر ج ۲ ص ۱۹۱)

فقہ کی قید اس لئے ہے کہ اگر غیر فقہ مثلاً کوئی نحوی یا متکلم اس طرح کی کوشش کرے تو اسے اصطلاحی اجتہاد نہ کہیں گے۔ (کشف بزدوی ج ۴ ص ۱۱۳۳، تقریر ج ۲ ص ۱۹۱)۔
تحصیل ظن کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی نے تحصیل علم کی کوشش کی مثلاً کسی حادثہ کے موقع پر کسی نص کی جستجو کی اور نص اسے مل گیا تو یہ اجتہاد نہ کہلے گا (التقریر ج ۲ ص ۱۹۱، کشف بزدوی ج ۲ ص ۱۱۳۳)۔ قاضی عضد لکھتے ہیں کہ تحصیل ظن کی قید اس لئے ہے کہ قطعیات میں اجتہاد نہیں ہوتا۔ (شرح عضد ج ۲ ص ۲۸۹)۔
حکم شرعی کی قید اس لئے ہے کہ عقلی، حسی اور عرفی وغیرہ حکم کی جستجو کر (باقی اگلے صفحہ پر)

شاہ صاحب نے اس تعریف میں فقہ کی قید نہیں لگائی لیکن اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ وہ تمام لوگ جو اس قید کا ذکر نہیں کرتے، اس قید کو مقرر مانتے ہیں۔ کیوں کہ سب کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ کسی دوسرے فن کے آدمی کی اپنے فن میں سہی تمام کو اصطلاحی اجتہاد نہیں کہتے۔

البتہ اس تعریف میں جن قید کے نہ ہونے سے نظریاتی اختلاف واقع ہو جاتا ہے وہ تحصیل فن کی قید ہے شاہ صاحب نے مطلقاً ادراک کہا ہے جو تحصیل فن اور تحصیل علم دونوں کو شامل ہے۔

اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی ان لوگوں کے ہم خیال ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ادراک میں فن کی قید نہیں، بلکہ اگر یہ ادراک بطریق علم قطع ہو تب بھی یہ اجتہاد ہی کہلائے گا۔

لیکن حقیقت حال اس سے مختلف ہے کیوں کہ ایک موقع پر اجتہاد کے اصل معنی بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں:-

”و اصل معنی اجتہاد اُنت کہ جملہ عظیمہ از احکام فقہ دانستہ باشد بادر تفصیلہ از کتاب و سنت و اجماع و قیاس و ہر حکم منوط بدلیل او شناختہ باشد و فن قوی بہاں دلیل حاصل کردہ“۔

گویا اجتہاد کے بعد جو چیز مجتہد کو حاصل ہوتی ہے وہ دلیل سے اس حکم کے ثبوت کا فن ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب اجتہاد کی تعریف میں تحصیل فن کی قید کا اقرار کرتے ہیں۔ اگرچہ فقہ کی قید کی طرح تحصیل فن کی قید کا بھی انہوں نے ذکر نہیں کیا۔

اجتہاد کہے تعریف سے شاہ صاحب کے اخذ کردہ نتائج:- شاہ صاحب نے انجمن پہلی تعریف پر حسب ذیل تقریبات کی ہیں:-

۱۔ اجتہاد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ صرف کسی ایسے مسئلہ کے ادراک کے لئے کوشش کی جائے جس پر علماء سلف میں سے کسی نے گفتگو نہ کی ہو بلکہ اگر کوئی شخص کسی ایسے حکم کے ادراک میں سب سے تمام صرف کرتا ہے جس میں علماء سلف گفتگو کر چکے ہوں، تو خواہ اس کا ادراک علماء سلف کے موافق ہو یا مخالف، اجتہاد ہی کہہ لئے گا۔ ۱۔

۲۔ اجتہاد کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جن مسائل میں کوشش کی جا رہی ہے، ان مسائل کی صحت اور ان کے تفصیلی دلائل پہلے کسی نے بیان نہ کئے ہوں، خود اپنے دلائل سے بغیر کسی کی امانت کے، دلائل سے ان کا حکم معلوم کیا جائے۔ بلکہ اس کوشش میں اگر علماء سلف میں سے کسی کی امانت بھی حاصل ہو جاتی ہے، تب بھی یہ اجتہاد ہی کہہ لئے گا۔ ۲۔

یہ بات شاہ صاحب نے مقدمہ مصنفہ میں بھی لکھی ہے۔ ۳۔

اجتہاد کے سلسلہ میں دو فاسد گمانوں کے تردید: ۱۔ سلسلہ کلام کو جاری رکھتے ہوئے اس موقع پر شاہ صاحب نے دو حسب ذیل فاسد گمانوں کی تردید بھی کی ہے۔

۱۔ اگر کوئی شخص ہر حکم کی دلیل بھی جانتا ہے، اس دلیل سے اس کا قلب مطمئن بھی ہے اور وہ جو کچھ کہہ رہا ہے علی وجہ البصیرۃ کہہ رہا ہے لیکن اکثر مسائل میں وہ اپنے شیخ کی موافقت کرتا ہے تو سمجھا جاتا ہے کہ ایسا شخص مجتہد نہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ گمان فاسد ہے۔ ۴۔

۲۔ اسی طرح پہلے گمان پر اعتماد کرتے ہوئے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس زمانہ میں مجتہد کا وجود نہیں۔ شاہ صاحب اسے بھی ایک گمان فاسد اور بظاہر فاسد

۱۔ عقد۔ ص ۶۔

۲۔ ایضاً۔ علماء نقل ازانی لکھتے ہیں: حصول الامارۃ بطریق الاخذ والتعلم عن المجتہد لا ینافی

الاجتہاد: (حاشیہ علی شرح عقد ج ۲ ص ۲۹۱)۔

۳۔ (۴)۔ ایضاً۔ ص ۶۔

۴۔ ص ۱۱۔

علی الغاصد قرار دیتے ہیں۔

شاہ صاحب کو اس تفریح و تہذیب کی ضرورت کیوں پیش آئی، اس کے بارے میں صحیح صورت حال تو آئندہ معلوم ہوگی۔ جہاں اس پر گفتگو کی جائے گی کہ مجتہدین کے اقسام کیا ہیں۔ اور یہ کہ کیا کوئی زمانہ مجتہد کے وجود سے خالی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ لیکن اجمالی طور پر یہاں اتنا اشارہ ضروری ہے کہ شاہ صاحب یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اجتہاد کی اس تعریف سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ تعریف صرف مجتہد مطلق مستقل کے اجتہاد پر صادق آتی ہے بلکہ یہ تعریف اس اجتہاد پر بھی صادق آتی ہے جو اس سے کم درجہ کے مجتہدین کا اجتہاد ہوتا ہے اور ان مجتہدین مطلق مستقل سے کم درجہ کے مجتہدین کا وجود بقول شاہ صاحب ہر زمانہ میں ضروری ہے۔

مجتہدین کے اقسام:- مجتہدین کی کئی قسمیں ہیں اور ان کے نام کیا ہیں، اس سلسلہ میں حنفی اور شافعی علماء میں ایک گونہ اختلاف ہے۔ ابن الکمال الوزیری (م ۸۹۴) نے اپنے ایک مختصر رسالہ ”طبقات الفقہاء میں فقہاء کو حسب ذیل سات طبقات پر تقسیم کیا ہے:-

(۱) - مجتہدین فی الشریعہ - (۲) - مجتہدین فی المذہب - (۳) - مجتہدین فی المسائل - (۴) - مقلدین میں سے اصحاب تخریج - (۵) - مقلدین میں سے اصحاب ترجیح - (۶) - مقلدین میں سے وہ لوگ جو اقویٰ اقویٰ اور ضعیف اور ظاہر الروایت اور روایت نادرہ میں تمیز کر سکیں۔

(۷) - مقلدین میں سے وہ لوگ جو مذکورہ امور میں سے کسی چیز پر قادر نہیں۔

احناف میں عام طور پر یہی تقسیم مشہور ہے چنانچہ ابن عابدین نے ”عقود الزم المتقین“ اور رد المختار میں اور طائش کبریٰ زادہ نے ”طبقات الفقہاء“ میں اسی کو اختیار کیا ہے وغیرہ۔

۱۔ مصنف۔

۲۔ طبقات الفقہاء، منقولہ در حسن التفاضل از زناد کوثری، حاشیہ ص ۲۵۔

۳۔ ص ۱۱-۱۲ - (۴) - ص ۱۳ - (۵) - ص ۷-۱۰۔

ابن اکمال نے ان سات طبقات میں سے پہلے تین طبقات کو مجتہدی میں سے شمار کیا ہے باقی چار کو مقلدی میں سے۔

مانفی اور نووی نے مجتہدین کی حسب ذیل اقسام نکھی ہیں:-

(۱)۔ مجتہد مستقل (۲)۔ مجتہد مطلق منتسب (۳)۔ مجتہد فی المذہب (۴)۔ مجتہد فی الفتا یا مشہور

۱۔ اس موقع پر درود باتوں پر غور کر لینا مناسب ہو گا۔ ایک یہ کہ کیا مجتہدین کی ترتیب میں اصناف و

شوافع کے درمیان کوئی حقیقی فرق ہے۔ دوسرے یہ کہ مجتہدین صرف میں قسم کے ہوتے ہیں جیسا کہ

ابن اکمال نے کہا یا چار قسم کے جیسا کہ شوافع اور ان کی اتباع میں شاہ صاحب کہتے ہیں:-

واقعہ یہ ہے کہ مجتہدین کی ترتیب کی حد تک دونوں ترتیبوں میں ناموں اور اصطلاحات کے فرق

کے سوا کوئی فرق ہی نہیں کہ ایک کے اچھے ہونے اور دوسری کے اچھے نہ ہونے کا سوال پیدا ہو

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کام کے اعتبار سے مجتہدوں کی تقسیم حسب ذیل طریقہ ہر کی جاتی ہے۔

۱۔ جو اسیس اصول کرے اور تمام الباب شروع میں مجتہد ہو۔ (عقد، ص ۱۰، الانصاف ص ۷۱)۔

۲۔ جو اصول میں اپنے امام کا مقلد ہو۔ اور تمام فردا شرح میں مجتہد ہو۔ (الانصاف ص ۷۳، البزہرہ

اصول فقہ، ص ۳۸۲)۔ (۳)۔ جو اصول و نصوص میں اپنے امام کا مقلد ہو، اور جس مسئلہ میں

امام کا نفس نہ ہو اس میں امام کے نصوص سے اس کے اصول کے مطابق تخریج کرے (عقد ص ۱۱)

کام کے اعتبار سے مجتہدین کی ان تین قسموں پر احناف و شوافع دونوں کا اتفاق ہے البتہ بعض شوافع

اور ان کی پیروی میں شاہ صاحب بھی مجتہد کی ایک چوتھی قسم بھی بیان کرتے ہیں یعنی (۴) جو اپنے امام

کے مذہب میں مشہور ہو، متعارض روایات میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دے سکے اور اصولی نصوص اور

جمہور اصحاب کی متفقہ تخریجات میں اپنے مذہب کا پابند ہو۔ (عقد، ص ۱۱، ۷۴)۔

پہلی قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی الشرع کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے

مطابق مجتہد مطلق مستقل۔ دوسری قسم کے مجتہد کو احناف کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المذہب

کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد مطلق منتسب۔ تیسری قسم کے مجتہد کو احناف

کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المسائل یا صاحب تخریج (من المجتہدین) کہا جاتا ہے اور شوافع کی

(باقی حاشیہ کے صفحہ پر)

فی المذہب۔

شوافع میں عام طور سے اسی تقسیم کو شہرت حاصل ہے۔ شاہ صاحب نے مجتہدین کی تقسیم میں احناف کی بجائے شوافع کا طریق اختیار کیا ہے چنانچہ

(بقیہ حاشیہ) اصطلاح کے مطابق مجتہد فی المذہب اور جو مقلی قسم کو قطع نظر اس کے کہ وہ مجتہد ہے یا مقلد احناف کی اصطلاح کے مطابق صاحب ترجیح کہا جاتا ہے اور شوافع کی اصطلاح کے مطابق مجتہد فی الفتا یا متبحر فی المذہب۔ معلوم ہوا کہ احناف اور شوافع کی ترتیب میں جو فرق بھی نظر آتا ہے وہ حقیقی فرق نہیں بلکہ صرف اصطلاحات کا فرق ہے۔ اور جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے یعنی یہ کہ مجتہدین تین قسم کے ہوتے ہیں یا چار قسم کے اس سلسلہ میں حق صرف وہ معلوم ہوتا ہے جو اہل الکمال یا اہل ہجر نے کہا ہے کہ مجتہدین کی صرف تین قسمیں ہیں۔ باقی را مجتہد فی الفتا یا صاحب ترجیح۔ اسے مجتہد شمار نہیں کیا جانا چاہیے اس لئے کہ متعارض روایات میں ترجیح جو اس کا اصل کام ہے کسی حکم شرعی کا ادا رک و استنباط نہیں جیسے اصطلاحی اجتہاد کہا جاتا ہے۔ استاد ابو زہرہ نے بھی صاحب ترجیح کو مجتہد ماننے میں تامل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر اسے مجتہد کہا جاسکتا ہے تو صرف اس اعتبار سے کہ اسے ترجیح میں اجتہاد حاصل ہوتا ہے۔ (اصول فقہ، ص ۳۸۲)۔ لیکن ظاہر ہے ترجیح میں اجتہاد کو اصطلاحی اجتہاد نہیں کہتے۔ شاہ صاحب نے جہاں مجتہدین کی اقسام بتائی ہیں وہاں تو مجتہد فی الفتا کو مجتہد بتایا ہے لیکن جہاں مجتہدین کے کاموں کو مثالوں کے ذریعے سمجھایا ہے وہاں صرف پہلے تین مجتہدین کا ذکر ہے اس کا ذکر ہی نہیں۔ (الانصاف، ص ۶۲، ۶۳)۔ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ شاہ صاحب کے نزدیک بھی حقیقتاً مجتہد نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

۱۔ عقد، ص ۱۰-۱۱۔

۲۔ بعض شوافع غلطاً ایسی اسکی نے حج (ص ۳۸۵) میں اور زہبی نے لب الاصول (ص ۳۸۵) میں مجتہدین کی صرف تین قسمیں بیان کی ہیں۔ مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی الفتا یا متبحر فی المذہب۔ یہ غلط ہے اس لیے کہ مجتہد مطلق اور مجتہد فی المذہب دونوں کو مطلق ہے۔

نودی اور رافضی ہی کے حوالے سے مجتہدین کی مذکورہ چار قسمیں لکھی ہیں۔
مثالوں کے ذریعے مجتہدین کے کاموں کے تفہیم :- شاہ صاحب نے دو مثالوں کے
 ذریعے مجتہدین کے اس فرق کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ آج جو شخص
 طبابت کرے، وہ یا تو (ہما و ماست) اس طرح کرے گا جس طرح یونان و ہند کے
 اطباء نے کیا۔ ایسا شخص مجتہد مستقل کے مقام میں ہو گا یعنی اسی طرح مجتہد مستقل، جس
 طرح یونان و ہند کے پہلے اطباء تھے۔

پھر اگر اس طبیب نے ادویہ کے خواص، امراض کی نوعیت اور اثر و معالجین
 کی ترکیب کی کیفیت اپنی عقل سے اس طرح جان لی کہ اگرچہ اسے ان امور میں سابق
 اطباء کی تنبیہ سے متنبہ ہوا، لیکن اس نے بغیر تقلید کے ان چیزوں کو یقین کے ساتھ
 جان لیا اور اسے اس بد قدرت ہو گئی کہ جیسا انہوں نے کیا تھا، یہ بھی کر سکے، اس کے
 ساتھ ہی وہ عقائر کے ان خواص کو بھی جان لے جن پر اس سے قبل گفتگو نہ کی گئی
 تھی اور امراض کے اسباب، ان کی علامات اور ان کے علاج اس طرح بیان کرے کہ
 سابقین نے بیان نہ کئے ہوں اور بعض امور میں سابقین کی مخالفت کرے خواہ یہ مخالفت
 کم ہو یا زیادہ، تو اس کا درجہ مجتہد مطلق منتسب کا درجہ ہو گا۔

اور اگر وہ ان چیزوں کو، یقین کامل کے بغیر سابقین سے بعینہ قبول کرے، اور
 اس زمانہ کے اکثر اطباء کی طرح اس کا طریقہ یہ ہو کہ وہ سابقین کے مقرر کردہ قواعد
 کے مطابق اثر و معالجین تیار کرتا رہے تو وہ مجتہد فی المذہب کے درجہ میں ہو گا۔
 اسی طرح جو شخص اس زمانہ میں شعر کہے، وہ یا تو اشعار عرب کی اتباع کرے گا

۱۔ عقد۔ ص ۱۱۰، ۱۱۱۔ شاہ صاحب نے مجتہدین کے اقسام، ان کے کام اور ان کی شرائط
 کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا بیشتر حصہ بنوی، نودی، رافضی، غزالی اور انوار
 کے حوالے سے لکھا ہے اور ان کے طول طویل اقتباسات نقل کئے ہیں۔ مگر یا شاہ صاحب
 کو جس کی جس بات سے اتفاق تھا اسے اپنی کتابوں میں نقل کر دیا۔

اور ان کے افغان و قوافی اور ان کے قصائد کا اسلوب اختیار کرے گا یا وہ اشعار عجم کی اتباع کرے گا۔ عرب و عجم کے یہ شعراء مجتہد مستقل کی طرح ہیں۔

پھر اگر یہ شاعر غزل، تشبیب، مدح، ہجو اور دُعائے کی انواع میں اختراع بھی کرے اور استعارات اور بدائع وغیرہ کا استعمال بھی ایسے حیرت انگیز طریقے سے کرے کہ سابقین نے نہ کیا ہو بلکہ سابقین کے بعض مسائل سے متنبہ ہو کر وہ نظیر کو نظیر پر حمل، اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرے اور اسے اس پر قدرت ہو کہ کوئی ایسی بھر بھی ایجاد کرے جس میں کسی نے اس سے پہلے اشعار نہ کہے ہوں، یا کوئی جدید اسلوب اختیار کرے مثلاً مثنوی اور رباعی کا نظم اور ردیف یعنی اس کلمہ نامہ کی رعایت جو قافیہ کے بعد ہر شعر میں مکرر ہوتا ہے۔ وہ عربی اشعار میں یہ تمام باتیں کرنے لگے تو وہ مجتہد مطلق متنبہ کے درجہ میں ہوگا۔ اور اگر وہ مخترع نہ ہو، صرف ان کے طریقہ کی پیروی کرتا ہو تو وہ مجتہد فی المذہب کے درجہ میں ہوگا۔

مجتہد مطلق کے متفق علیہ شرائط۔ جو لوگ اجماع و قیاس کو محبت مانتے ہیں، ان کے نزدیک بالاتفاق مجتہد مطلق کے لئے حسب ذیل پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے۔

- (۱)۔ کتاب (۲)۔ سنت (۳)۔ اجماع (۴)۔ قیاس (۵)۔ علم عربیت۔
- شاہ صاحب نے بھی بغوی کے حوالہ سے ان پانچ چیزوں کا علم مجتہد مطلق کے لئے ضروری قرار دیا ہے۔ البتہ اجماع کے بجائے "علم اقادیل سلف" لکھا ہے۔
- اجماع چونکہ "علم اقادیل سلف" کا ایک جزء ہے اس لئے اتنا تو معلوم ہو گیا کہ اجماع کی شرطیت سے شاہ صاحب کو بھی انکار نہیں۔
- باقی تفصیلی گفتگو اجماع کی بحث میں کی جائے گی۔

التربية في الاسلام

تحریر: الشیخ محمد رضا الشیبی رحمہ اللہ ترجمہ: سید محمد کبیر احمد مظہر ایم اے

قومی تعلیم و تربیت کے بارے میں عالم اسلام کی سامعی عرصہ دراز سے اب تک مختلف قسم کے افکاروں کے ذریعہ جاری رہی ہیں۔ ان میں سے بعض نظام قدیم اور جامد ہیں، جو اس دور کے جدید تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں اور ترقی پسندانہ مقاصد کو پورا نہیں کرتے۔ بعض نظام جدید ہیں جن میں ہم نے حرف بحرف مغرب کی تقلید کی ہے اور بعض نظام ان دونوں کے بین ہیں۔ کئی اسلامی ممالک نے بذریعہ نقد و طرح من و عن قبول کر لیا ہے کہ اب ان کی قومی تربیت اور کھڑا سازگاری، اپنے ماضی سے ان کا کوئی رشتہ باقی نہیں رہا۔ اور نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ مغربی یونیورسٹیوں میں تعلیم پانے والے ہمارے نوجوان جب مشرقی ممالک میں واپس آتے ہیں تو ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے ملک کی نسبت بیرونی ممالک کے متعلق زیادہ وسیع معلومات رکھتے ہیں۔ انہیں اپنی ملی تاریخ کی نسبت دیگر اقوام کی تاریخ پر زیادہ عبور ہوتا ہے۔ اور وہ اپنے ہم وطن افسروں کے ماتحت کام کرنے کی نسبت بیرونی سرپرستی میں ملازمت کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔

اس میدان میں مسلمانوں کی سامعی کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ لگانے میں مغرب کے بعض مفکرین نے فاش خطیوں کی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ قوم نقالوں کی ایک جماعت ہے۔ لہذا اس کے ان اندر متفقہ و عمل کی تلاش بے سود ہے۔ انہیں یہ وہم لاحق ہو گیا ہے کہ مسلمانوں کا قدیم نظام تعلیم نفع پرک و بار پیدا کرنے کے قابل نہیں رہا۔ چونکہ اس کا طرز و مدار تمام تر حفظ اور اعادہ پر ہے۔ اس لئے یہ نظام جدید فکر و نظر کے مطابق ہمیں کوئی نئی چیز نہیں دے سکتا۔

اس مضمون میں ہمارا مقصد ان باطل خیالات کی لغویت کو ظاہر کرنا ہے اور ان عظیم سامعی کا دفاع کرنا ہے جو ہم سے پیش رو تربیت کاؤں نے نوجوانوں میں اعلیٰ اخلاقی اصول کی آبیاری اور بلند افکار کی پرورش کے لئے کیے۔ اس وجہ سے اس بحث کا ایک متوازن تاریخی جائزے کی صورت اختیار کر لینا

زیادہ ترین قیاس ہے۔ لیکن یہ جائزہ قدیم مشرق و مغرب کے ہر حصوں میں تعلیم و تربیت کے مختلف نظاموں اور طریقوں کے باہمی موازنہ سے خالی نہ ہو گا۔ کیونکہ اس وقت کے عالم اسلام میں تعلیم و تربیت کے اسالیب یکساں نہ تھے۔ بلکہ ان میں کثیر اختلافات موجود تھے۔ جن کی وجہ سے مشرقی اور مغربی اسالیب میں امتیاز کرنا چنداں مشکل نہ تھا۔ مگر یہ اختلافات بھی اکثر اوقات اساسی نہ تھے۔ اس لئے تربیت کے ان نظاموں میں اگر ایک طرف عملیت و واقعیت کے پہلو نمایاں تھے تو دوسری طرف نظریت و مشابہت کو بھی پیش نظر رکھا گیا تھا۔ اور اگر ایک طرف ابتدائی درجات میں روزمرہ زندگی کی ضروری تعلیم کا لحاظ رکھا گیا تھا تو دوسری طرف انتہائی جماعتوں میں وسیع اور دقیق علمی مباحث کو بھی اہمیت دی گئی تھی۔ اسلام کی عظمت کا تاج محل — جس تعلیم کی بنیادوں پر استوار ہوا وہ اسلامی تعلیم تھی۔ اور مسلمان ماہرین تعلیم کے فیض سے اس کے اثرات پوری امت کے دلوں میں راسخ ہو گئے تھے۔ وہ صدقِ مقال، اخلاصِ عمل اور استقامت کے بارے میں لوگوں کا محاسبہ و مواخذہ کیا کرتے تھے۔ اور انہیں مردانگی، ضبط نفس اور عوامی بہبود کے لئے باہمی تعاون اور اتفاق کی طرف دعوت دیتے تھے۔ انہیں نے حریت و مساوات کی قدر و منزلت کو درد بلا کر دیا اور اس شعور کی ترویج میں کوشاں رہے کہ نورِ معرفت سے بہرہ ور ہونا سب سے بڑی خوش نصیبی ہے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ امت مسلمہ کی عظمت کا دبدبہ تمام عالم پر چھا گیا۔ عوام کو قانون سے طلبی رابطہ ہو گیا اور وہ ہر وقت اس کی اطاعت و پیروی پر آمادہ رہنے لگے۔ وہ عند الطلب آزادانہ اظہارِ رائے کرتے اور بوقتِ ضرورت خود دستاویں کی نہ کرتے۔

دورِ حاضر کی طرح زمانہ قدیم میں بھی عالم اسلام میں تعلیمی درجات تین ہی تھے :-

(۱) ابتدائی تعلیم - (۲) ثانوی تعلیم - (۳) جامعہ یا یونیورسٹی کی انتہائی تعلیم۔

ان درجات کے لئے خاص نظام اور تعلیمی طریقے وضع کرنے اور مضامین کے مناسب نصابی کتابوں کے انتخاب میں مقتدر علماء نے ترتیب پر خاص توجہ دی۔ اور اس موضوع پر علمی کتابیں تصنیف کیں۔ ان میں سے بعض اہل مشرق ہیں جو عراق، شام، خراسان اور ماوراء النہر میں پیدا ہوئے۔ اور بعض اہل مغرب

لے یہاں اہل مشرق اور اہل مغرب کی تقسیم موجودہ عام تقسیم سے مختلف ہے۔ اس میں بلادِ اسلامیہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے جن کے لئے مصنف نے مشابہت اور مغایرہ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ (ادارہ)

مصر، اندلس، افریقہ اور مغرب قطعی میں فن تعلیم و تربیت کے ماہرین کے نام سے مشہور و معروف ہوئے۔ قیوان اپنے سہرے دود میں قرطبہ سے کسی طرح کم نہ تھا۔ اور دیار مغرب کے طلبہ اکثر تعلیمی غرض سے اسی شہر کو اپنی منزل مقصود بناتے تھے۔ تعلیمی میدان میں ان کے اثرات ایک دوسرے سے مختلف تھے، اور ہر دو کا مزاج و مذاہب اپنا اپنا تھا۔

المدرستہ المغربیہ :- اس دور میں مسلمان ماہرین تعلیم و تربیت کے بعض تحقیقی رائے

مشرق و مغرب میں قبول عام حاصل کر گئے تو انہیں اسباق کی شکل میں مدون کیا گیا اور ان پر حواشی تحریر کئے گئے۔ چنانچہ ہمارے بعض محققین کی تحقیق کی رو سے بچوں اور نوآموز طلبہ کی ابتدائی اور اسی تعلیم کے متخصص (SPECIALIST) تربیت کار بلاشبہ اولاً اندلس، قیوان اور افریقہ کے مغربی مدرسہ سے نسبت رکھنے والے ہیں۔ اور اس کے بعد ثانیاً مصری مدرسہ سے تعلق رکھنے والے۔ لہذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مغربی مدرسہ تعلیم بچوں پر اتھائی توجہ دینے میں ممتاز ہے۔ لیکن اس مدرسہ پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے۔ یعنی اس کا سب سے بڑا عیب یہ بتایا جاتا ہے کہ اس کی تمام تر توجہ حفظ اور تکرار پر مرکوز تھی۔ اور بحث و تہمیں اور استقرا پر بہت کم دھیان دیا جاتا تھا۔ نتیجتاً تربیت کا یہ طریقہ بسا اوقات بے ثمر اور بے اثر ثابت ہوا۔ بحث و تحقیق کے طریقہ پر تربیت کرنے والوں نے مغربی مدرسہ کی اس کمزوری کو بہت محسوس کیا۔ اور اس پر سختی سے گرفت بھی کی۔ انہوں نے اس طریقہ تعلیم پر اہل شرق کے طرز تعلیم کو فضیلت دی ہے۔ جس کی خصوصیات مسائل کے افہام و تفہیم پر زور دینا۔ وقت نگاہ۔ انشراح صدر اور وسعت ذہنی ہیں۔

بعض ماہرین نفسیات کی رائے میں کثرت حفظ کے فوائد بھی ہیں۔ کیونکہ عرصہ گزر جانے کے بعد بھی

حفظ شدہ اشیاء کے نقوش خاص باطنی پر راسخ ہو کر باقی رہ جاتے ہیں۔ یہ نقوش ملکہ سازی میں ایک اہم عامل کا کردار ادا کرتے ہیں، خصوصاً فنونِ ادبیہ کے لئے ملکہ سازی میں بلکہ جمہلاً تعمیر ثقافت میں بھی۔ اس بارے میں ابن خلدون کے نظریات نہایت بیش قیمت ہیں۔ کیوں کہ ادب و بلاغت کا ملکہ پیدا کرنے اور نظم و نثر پر عبور حاصل کرنے میں اس کا ایک خاص مذہب ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ملکہ سازی کے لئے قوانین عربیہ مثلاً صرف، نحو، بلاغت اور بیان وغیرہ کافی نہیں۔ بلکہ اس کے حصول کے لئے نظم و نثر سے چیدہ چیدہ کلام بجز ث حفظ کرنا اور اس کے اسالیب کی مشق و ممارست لازمی

ہے۔ یہ طریقہ اس طالب علم کے لئے دشوار گزار ہے جس نے اصول و قواعد زبان پر ضرورت سے زیادہ توجہ دی ہو۔ چنانچہ مجرم دیکھتے ہیں کہ بڑے بڑے نحوی عربی زبان کے ماہر اور قواعد و قواعد میں غرق رہنے والے بسا اوقات کسی مضمون کی ادائیگی کے لئے دو سطریں بھی صحیح نہیں لکھ سکتے۔ اور ضرور غلطی کرتے ہیں۔ یہ قول ابن خلدون کا ہے لیکن اس کی تائید تجربہ سے ہوتی ہے۔

دونوں شاخوں کے مابینے موازنہ:- اہل مغرب نے نو عمر بچوں کی تعلیم و تربیت پر زیادہ توجہ دی۔ اور ابتدائی مراحل تعلیم کے لئے نظام وضع کرنے اور مضامین کے مطابق انتخاب کتب میں اپنی تمام تر مساعی کو صرف کر دیا۔ ان امور پر اگرچہ اہل مشرق نے بھی توجہ دی لیکن ان کی یہ توجہ ان کی اس توجہ کی نسبت بہت کم تھی جو انہوں نے یونیورسٹی کے اعلیٰ تعلیمی مراحل کی جانب مبذول کی۔ چنانچہ جامعہ تعلیم کی طرف ان کا یہ انہماک بلاشبہ اس سارے دور میں بے مثال اور بے نظیر تھا۔

میسری مدی بحری کے مغرب میں ایک نام محمد بن سحنون کا ہے جس نے اپنی مشہور کتاب "آداب المتعلمین" علمی۔ اور ان کے بعد ہر آنے والے مؤلف نے اس پر حاشیہ چڑھایا۔ اس لئے بچوں کی تعلیم کے موضوعات پر لکھی جانے والی کتابوں میں اس کتاب کو اولیت حاصل ہے۔ چوتھی صدی بحری میں القاسمی القیروانی نے بھی اسے پڑھا اور اس کی مدد سے اپنی کتاب "الرسالة المفصلة لاهوال المتعلمین والمتعلمین" تالیف کی۔ اس کتاب میں انہوں نے ابن سحنون کی کتاب سے تشریحات اور حوالے نقل کئے ہیں۔ علاوہ ازیں تشریح و تفصیل کی مدد سے بھی اسے ایک استیلائی مقام حاصل ہے۔ چنانچہ ہمارے بعض محققین کی یہ رائے ہے کہ اس پوری صدی میں لکھی جانے والی کتابوں کی نسبت سب سے زیادہ تفصیلات اسی کتاب میں پائی جاتی ہیں۔ اور اسی لئے اس دور میں تعلیم کو دکان کے مختلف رائج الوقت شاہک کو سمجھنے کے لئے یہ کتاب بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ کتاب اسلامی تربیت کے موضوعات پر دیگر سب کتابوں سے زیادہ مکمل ہے۔ یہ کتاب علوم قرآنیہ اور ان کی تدریس کے بارے میں بصورت سوال و جواب لکھی گئی ہے۔ اور اس میں علوم قرآن کی تدریس کے لئے اہم احادیث کی طرف نشاندہی کرتے ہوئے مختلف شاہک و آثار کا بیان ہے۔ خلافت اہل بیت کے تربیت کا تعلیم قرآن میں شعر و ادب اور کتابت و حساب وغیرہ کے عمل و عمل کو باعث حرج نہیں سمجھتے تھے۔ حالانکہ افریقہ و قیردان کے بعض محدثین خصوصاً معتزلی صرف قرآن حکیم پر اخصار کرتے تھے۔ اور اس کی تعلیم ختم کر لینے کے بعد شعر و ادب اور کتابت کی تعلیم کا آغاز

کرتے تھے۔ ابن خلدون نے اس موضوع پر اچھی داد تحقیق دی ہے اور دونوں نقطہ ہائے نظر کا تفصیل سے موازنہ کیا ہے۔ اور آخر میں اجتلائی مراحل میں قرآن حکیم کی تعلیم پر اکتفا کرنے والوں کے قول کو ترجیح دی ہے۔ چوتھی صدی ہجری میں القاسمی القیروانی کے زمانے میں ہی محدث ابن عبد البر القرطبی نے جامع اشتات العلم وفضلہ - تالیف کی اور اس میں اسلاف محدثین کے طریقے کی پروری کی۔ حالانکہ یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ تربیت میں طریقہ محدثین کے التزام سے ایک قسم کا جود پیدا ہو جاتا ہے۔

اس طبقہ کے بعد برحان الدین زرنوجی آئے۔ وہ ماوراء النہر کے رہنے والے ترک تہار میں اور اہل مشرق کے نزدیک تعلیم اطفال میں اپنے طریقے کے امام ہیں۔ انہوں نے اس موضوع پر اپنی کتاب "تعلیم العلم وطریق التعلیم" لکھی ہے۔ جس سے ترکیہ کے علاوہ جات ماوراء النہر اور باقی بلاد اسلامیہ کے اساتذہ اور ماہرین تعلیم نے بہت استفادہ کیا۔ زرنوجی نے اس میں متعلمین کے لئے نہایت بیش قیمت ہدایات درج کی ہیں۔ مثلاً :-

"طالب علم کے لئے ضروری ہے کہ ہر وقت استفادہ کے درپے رہے۔ اس مقصد کے لئے اُسے ہر وقت اپنے پاس قلم و دوات وغیرہ رکھنی چاہیے تاکہ جہاں کوئی علمی بات سنے فوراً قلم کر لے۔ چنانچہ دانائوں کا قول ہے :- جو چیز یاد کی گئی بجاگ گئی اور جو بات تحریر کر لی گئی ٹھہر گئی۔"

شیخ زرنوجی کے حالات زندگی کے بارے میں ہمیں کچھ معلوم نہیں ہے۔ اور نہ ہی ہمیں ان کی کوئی مکمل سوانح حیات ملے ہے۔ ہماری نگاہ میں اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کی نفعی کرنے میں انتہا تک پہنچ گئے تھے۔ اور عزالت و گمنامی کی طرف حد درجہ مائل تھے۔ ان کا رسالہ استناد و نصوص اور طریق تعلیم کی رو سے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ اپنی رائے کو نظائر و

۱۔ زرنوج - یہ نام زرنوق یعنی قاف کے ساتھ زیادہ مشہور ہے۔ جو ترکستان کی عمل داری میں ماوراء النہر کا ایک شہر ہے اور خجند کے ساتھ واقع ہے۔ یا قوت حموی نے معجم البلدان میں اتنا ہی لکھا ہے۔ جب کہ السمعانی نے کتاب الانساب میں اس لفظ کا قطعاً ذکر نہیں کیا۔

شواہد سے مضبوط کرنے کے درپے رہتے ہیں۔ ان کا حال اس ماہر تربیت جیسا ہے جو مشاہد و عمل کے دونوں وسائل سے مدد لینے کا متمنی ہو۔ چنانچہ جب وہ اپنے نظریہ کی تائید کے لئے کسی واقعہ یا حکایت کو مثلاً بیان کرتے ہیں تو ان کی یہ خواہش نمایاں ہو جاتی ہے کہ یہ مثالیں اور نمونے ایک طالب علم اور قاری کو اس رنگ میں تمثیل کر دیں جس کے مطابق وہ تعلیم و تربیت کا نفاذ کرنا چاہتے ہیں۔

غرضیکہ مذکورہ بالا تمام کتب و رسائل میں تعلیم و تربیت کے اسلامی و شرعی طریقوں اور نظاموں کو بیان کیا گیا ہے، اور ساتھ ساتھ مختلف قسم کے پسند و ناصائح اور اقوال و فوائد کا اضافہ کیا گیا ہے جنہیں اس دور کے موفقیں نے بجا و وقت ضروری سمجھا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں اجر جزیل عطا کرے۔ ان کے مقاصد یک تھے اور انہوں نے عمری تقاضوں کے مطابق ہر متعلقہ مسئلے کو اپنے نظام تعلیم میں شامل کر کے عوام کی ضرورت کو پورا کر دیا۔

تعلیم و تربیت میں علم نفسیات کی اہمیت مسلم ہے۔ اس بارے میں ہم بلا خوف تردید یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ نفس بشری کے اندرون کے متعلق اس طبقہ کی معلومات ہمہ جہتی تھیں۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ معلومات وسیع نہ تھیں محدود تھیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ تعلیمی مراحل میں درجہ بندی کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ طلبہ پر نرمی و شفقت کی نصیحت کرتے ہیں اور ان پر سختی کرنے سے روکتے ہیں۔ ان کا طریقہ تربیت ترمیمی کی بجائے ترغیب کے اصولوں پر مبنی ہے۔ اور ان کے ہاں طلبہ کی نگہداشت کے لئے اور ان کی فطری و خدا داد صلاحیتوں کو جانچنے کے لئے عمدہ ہدایات موجود ہیں۔

اب دوسری طرف آئیے۔ ہم عالم اسلام کے بیدار مغز تربیت کاؤں کو تین طبقات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

- ۱۔ طبقہ فقہاء و محدثین: اکثر مغربی مرتبین اسی طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا نظام تعلیم ابہام و تعقید سے پاک اور آسان فہم ہے۔ لیکن صرف نو عمر بچوں کی تعلیم و تربیت تک محدود ہے۔
- ۲۔ طبقہ نظائر و فلاسفہ: اس طبقہ سے مشرق کے علمائے تربیت منسوب ہیں۔ ان کے بعض طریقہ تعقید و اشکال سے خالی نہیں۔

۳ - طبقہ صوفیاء - ان کے طریقے کثیر ہیں۔ ان میں سے اکثر حضرات اپنے ملامذہ کو غلامی و شادی کے دستور العمل کو اپنانے کی تاکید کرتے ہیں۔

المدرسة الشرقية :- مغرب کے علمائے تربیت کے طبقات اور ان کے مذاہب

تربیت کی بات ہو چکی۔ اب ہمارے ذمہ مشرق کے علمائے تربیت اور ان کے مذاہب تربیت پر ایک مستقل فصل قائم کرنا باقی رہ گیا ہے۔ مشارق سے ہم وہ فلاسفہ، اہل نظر اور علمائے تعلیم مراد لیتے ہیں، جن کا مولد و منشا مشرق ہے۔ جس کا نقطہ آغاز عراق اور مضافات عراق ہے۔ ہم انشاء اللہ فصل ہذا یا فصل مابعد میں مشرق اور مغرب کے مذاہب تربیت کے مابین چند اہم اختلافات و امتیازات کی نشان دہی کریں گے۔ نیز بتائیں گے کہ مولد و منشا اور ماحول کے وہ کون سے اثرات ہیں جو ان اختلافات کے ظہور کا سبب بنے۔

عراق کے ماحول اور بلاد افریقہ و مغرب کے ماحول میں ایسے امتیازات موجود ہیں جنہیں ماحول نہیں کہا جاسکتا۔ مثلاً خالص اسلامی علوم و دیگر بلاد اسلامیہ کی نسبت سب سے پہلے عراق میں مدون ہوئے۔ اور خارجی علوم مثلاً فلسفہ، منطق، ریاضی، ہیئت اور نجوم وغیرہ اولاً اسی علاقے میں درآمد کئے گئے۔ چنانچہ ان دونوں ثقافتوں کی اصول و تشریح کی کتابیں اولاً اسی جگہ معرض وجود میں آئیں۔ پھر عراق ہی سے نکل کر یہ علوم تمام دنیا میں منتقل ہوئے۔ اور مختلف علاقے ان کی نشر و اشاعت کا مرکز بن گئے۔ لہذا صرف تعلیم و تربیت ہی کا ایک مسئلہ نہیں بلکہ اگر زندگی کے جملہ شعبہ جات میں اہل عراق کا نقطہ نظر دوسروں سے مختلف نظر آئے تو اس پر تعجب نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ فقط یہ خود دیکھو سے واضح ہو جائے گا کہ ان کا یہ باہمی اختلاف اسی قدر ہے جتنا کہ استاد اور شاگرد میں ہوتا ہے۔

دولت عباسیہ کے آغاز کار میں اہل عراق جن علمی و ادبی موضوعات پر تصنیف کے میدان میں دوسروں سے آگے نکل گئے، تعلیم و تربیت بھی انہیں میں سے ایک ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ابن مقفع کی کتب مثلاً "الادب الکبیر" "الادب الصغیر" (یہاں نقطہ ادب بمعنی تربیت ہے) — یا کتب جاحظ مثلاً "البيان والتبيين" کا جائزہ لادہی ہے۔ جاحظ کو پڑھنے والا اس کی اکثر کتابوں میں اساتذہ کے اخبار و لطائف بکثرت دیکھے گا۔ نیز عہد مامون اور اس سے ماقبل و مابعد

فلسفہ تربیت کے بارے میں یونانی، سریانی اور فارسی زبانوں سے بہت ساری کتابیں ترجمہ ہوئیں۔ پھر جب مذہبی فرقوں اور مکاتب فکر نے تشکیل پائی تو انہوں نے اس موضوع پر خصوصی توجہ دی۔ چنانچہ اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں آداب تربیت پر جو کچھ لکھا ہے کم نہیں۔ اس کے بعد ابو نصر فارابی کی کتاب "اعمال المدینۃ الفاضلہ" قابلِ دید ہے۔ لیکن اس موضوع پر اس کی سب سے بہتر کتاب "احصاء العلوم" ہے۔ اس میں اس نے علوم کی ترتیب و تدوین سے بحث کی ہے۔ اور مختلف مقاصد کے لئے اس کے مختلف اسالیب و مذاہب کو بیان کیا ہے۔ فارابی سے متصل ابن مسکویہ کا زمانہ ہے۔ اس نے تعلیم و تعلم کے میدان اصلاح و تہذیب کے جملہ طرق و تدابیر کے موضوع پر اپنی کتاب "تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق" تالیف کی، جس میں یونانی فلسفہ بھی بیان کیا۔ لیکن ساتھ ہی یہ نصیحت بھی کر دی کہ اسلامی زندگی کی ترقی میں کوشاں رہتے ہوئے آداب ملت اور احکام شریعت سے آدابستہ ہونا چاہیئے اور فرائض کو باحسی و جود ادا کرنا چاہیئے، اس کے بعد ہی فلسفہ پر نظر ہو سکتی ہے۔ ابن مسکویہ نے فلسفہ کے طالب علموں کی رہنمائی کے لئے بھی شاندار کتب تالیف کی ہیں۔

ابن مسکویہ کے معاصر فلاسفہ کی تعداد تیس ہے۔ ان میں مشہور ترین بلکہ تمام فلاسفہ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ابن سینا، شیخ ابو علی ابن سینا ہے۔ اس کی مسائل جس طرح علوم و فنون کے لئے متواتر اور ہمہ تن ہیں اسی طرح اس نے تعلیم و تربیت کی اصلاح و ترقی کی طرف بھی نمایاں توجہ دی۔ گزشتہ پانچ سال سے دنیا کی تمام یونیورسٹیاں اور مجالس فکر و ادب اس کی ہزار سالہ برسی منا رہی ہیں۔ اور اس مناسبت سے ان کی طرف سے ابو علی ابن سینا کی شخصیت اور کام کے بارے میں کثیر شکر بھی شائع ہوا ہے۔ ابن سینا ایسے ہی مسائل کے ذریعہ آج تک ذمہ ہے اور ہمیشہ ذمہ رہے گا۔ کیونکہ وہ اپنی ذات سے ایک مستقل اور جاندار مکتب فکر میں چکا ہے۔

اگر ہم مشرق اور عراق کے فلاسفہ تربیت اور حکمائے تہذیب کی نام شہری کرنے لگیں تو بات بڑھ جائے گی۔ البتہ ایسے لوگ جنہوں نے اپنی زندگیوں اس کالجِ عزیمت میں صرف کر دیں اور انہیں فنِ تعلیم و تربیت کی ترتیب و تدوین اور اس پر تصنیف و تالیف سے دیوانگی کی حد تک لگاؤ تھا، ہمارے لئے ناقابلِ فراموش ہیں۔ ان کے سرخیل امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی ہیں۔ ان کی

کتاب۔ بچوں اور بالغوں کی تعلیم و تربیت کے متعلق مختلف قسم کی ہدایات سے بھرپور ہیں۔ ان کی احیاء العدمہ اور ایھا الولد اس موضوع پر عمدہ ترین کتابیں ہیں۔ اور میزان العلم میں بھی تربیت کے دائرہ کار پر بحث کی گئی ہے۔ یہی حالت فاتحۃ العلوم کا ہے۔ الغزالی الترمذیہ اور التعلیم کے الفاظ اپنی کتابوں میں کثرت سے استعمال کرتے ہیں۔ لیکن دیگر علماء نے بھی ان الفاظ کو کم استعمال نہیں کیا ہے۔ بلکہ ان کا ایک ایسے شخص کی زبان سے صادر ہونا جو بغداد کے مشہور مدرسہ نظامیہ کے متعدد بچے اساتذہ میں سے تھا کچھ تعجب نیز بھی نہیں۔ پھر کثیر لوگوں نے فقہاء و محدثین کے طریقہ پر الغزالی کی پیروی کی۔ مثلاً:-

۱۔ المادورثی نے اپنی کتاب ادب الدنیا والدین میں۔

۱۔ الغزالی فرماتے ہیں (میزان العلم ص ۶۸): تخلیقات اللہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس میں ہمارے فعل کا اثر نہیں ہوتا۔ جیسے افلاک و کواکب۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں فطری طور پر مابعد کمالات کے لئے قوت قبول رکھی گئی ہے۔ مگر تربیت کا لحاظ شرط ہے۔ جب کہ تربیت بھی اختیار سے متعلق ہو۔ مثلاً گشلی بذات خود نہ سیب ہوتی ہے نہ درخت۔ لیکن تربیت سے درخت بن جانے کی قابلیت اس میں بالقوة موجود ہوتی ہے۔ اور سیب بننے کے لئے قوت قبول نہیں ہوتی۔ پھر گشلی سے درخت بننے کے لئے اس کی پرورش اور تربیت میں آدمی کا اختیار متعلق ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر ہم چاہیں کہ غضب و شہوت کو بالکل ختم کر دیں تو ہم ناکام رہیں گے۔ لیکن اگر ہم ریاضت و مجاہدہ سے ان کو مغلوب اور تابع کرنا چاہیں تو ہم اس پر قادر ہو جائیں گے۔

۲۔ المادورثی نے اپنی کتاب میں تعلیم و تہذیب پر کئی تفصیلی قائم کی ہیں۔ ایک فصل ان آداب پر مشتمل ہے جن سے متصف ہونا متعلم اور معلم دونوں کے لئے ضروری ہے۔ دوسری فصل کا عنوان یہ ہے: عللہ کے لئے اہم ابتدائی آداب۔ اس فصل میں المادورثی نے تاخیر عطاءئے تربیت کے منہاج پر خیالات ظاہر کئے ہیں۔ مثلاً اس نے لکھا ہے: اساتذہ کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ کسی متعلم پر سختی نہ کریں۔ کسی نوخیز کو مزانہ دیں، اور کسی مبتدی کو ذیل نہ کریں، تو اس کا دل تعلیم کے لئے آمادہ ہوگا۔ جذبات تیز ہوں گے۔ اور رغبت بڑھے گی۔ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (باقی اگلے صفحہ پر)

۲۔ الطبری نے اپنی کتاب مکاشف الاطلاق میں۔

۳۔ نصیر الدین طوسی نے اپنی جملہ کتب میں خصوصاً جس کا نام پہلے آداب البحث تھا اور بعد میں "اخلاق نامہ" ہوا۔ اس کی اصل فارسی میں ہے اور اس میں بشری عادات و خصائل کی تصدیق و مذمت کے بارے میں مبسوط لکھا گیا ہے۔

۴۔ اشعر نوری نے رسائل الشجرۃ الالہیہ میں۔

۵۔ زین الدین العاطل المعروف بالشہید الثانی نے اپنی کتاب منیۃ المرید فی آداب المفید و المستفید میں۔

اور ان کے علاوہ دوسری بہت سی کتابوں میں جنہیں تعلیم و تربیت اور آداب بحث و تحقیق میں مآخذ و مراجع کی حیثیت حاصل ہے، الغزالی کی پسرہ کی تھی ہے۔

اور جیسا کہ معلوم ہے سب سے پہلے مشرق میں علمی دور کا آغاز ہوا۔ اور مدارس کے لئے انواع و اقسام کی عالی شان عمارتیں اس طرح تیار ہوئیں کہ موجودہ دور کے مروجہ عمدہ ڈیزائن اکثر صورتوں میں

دربقہ حاشیہ) ارشاد فرمایا ہے: تعلیم کے وقت سختی نہ کرو۔ سخت گیر کہلانے کی بجائے استاد کہلانا زیادہ بہتر ہے۔ ایک فصل میں الماوردی نے طالب علم کو معلم سے فضول بحث کرنے سے روکا ہے، خواہ طالب علم کے معلم سے کتنے ہی دیرینہ تعلقات ہوں۔ پھر الماوردی نے ان اعلیٰ آداب و اخلاق کا ذکر کیا ہے جن سے متصف ہونا اساتذہ کے لئے لازمی ہے۔ مثلاً ذہانت و فطانت اور روح تربیت سے عمیق تعلق رکھنے والی دیگر خوبیاں، اس کے نزدیک معلم کو ایسی فراست کا مالک ہونا چاہیے جس سے وہ تسلیم کی حد استعداد اور پائے استحقاق کو جانچ سکے۔ تاکہ وہ اسے اتنا ہی دے جتنے کے لئے اس کی ذکاوت تحمل ہو سکے یا جس سے ہمارے غیبی اور کند ذہن طلباء کی کمزوری میں کم از کم اضافہ نہ ہو۔ اس طریقے کو اختیار کرنے سے علماء کو مسرت حاصل ہوگی اور طلباء کو کامرانی۔ الماوردی کے ان خیالات کے ساتھ ابن خلدون کے عمدہ افکار بھی قابل توجہ ہیں۔ اس نے تربیت کار کو طبیب سے مشابہت دی ہے۔ طبیب حاذق مریضوں کا علاج ایک ہی طریقہ سے نہیں کرتا۔ بلکہ مرض عمر اور مزاج وغیرہ کا اختلاف ہمیشہ پیش نظر رکھتا ہے۔

ان سے کچھ زیادہ مختلف نہیں معلوم ہوتے۔ خصوصاً وہ عظیم الشان مدارس جنہیں سلاجقہ کے مذہبِ عظیم نظام الملک نے پانچویں صدی ہجری میں اودلا نیشاپور میں اور ثانیاً بغداد میں قائم کیا، جو اسی کے نام سے منسوب و موسوم ہو گئے۔ اور جنہیں المدرستہ النظامیہ کہہ جانے لگا۔ ان میں جملہ سہولتوں اور آسائشوں کا خیال رکھا گیا تھا۔ مثلاً اقامت گاہیں تھیں، وظائف تھے، لائبریریاں تھیں اور شاندار علمی روایات تھیں۔ وہاں سے جو مفکر علماء پڑھ کر نکلے ان کا شمار تمام اسلامی تاریخ کے محدودے چند علماء میں ہوتا ہے۔ پھر جب ان مدارس پر زوال آیا تو ساتویں صدی ہجری کے وسط میں مدرسہ مستنصریہ جاری ہو گیا جس کے کھنڈرات اپنی عظمت کی اور اپنے دودِ اول کی علمی تحریک کی جلالت شان و جلال کی ابد الابد یاد دل گواہی دیتے رہیں گے۔

ہمیں بچوں کی تعلیم و تربیت کے آداب اور تعلیم و تہذیب کے احوال کے متعلق نوادر و فوائد تاریخ اور ادب کی اکثر کتابوں میں آسانی سے مل جاتے ہیں۔ مثلاً الجاحظ کی کتاب "البيان والتبيين"۔ اہی مقفع کے رسائل اور ابو حیان التوحیدی وغیرہم کی کتابیں۔ لیکن اس معاملہ میں فقہاء و محدثین اور ادباء و مصنفین کے درمیان یہ فرق ہے کہ پہلے طبقہ نے تربیت کی مشق علم و عمل کے دونوں پہلوؤں پر کی۔ اس میں خوب مہارت، بہم پہنچائی۔ اسے بطور پیشہ اختیار کیا اور پھر اس پیشے میں عظیم کامیابیاں حاصل کیں۔ اس طرح انہیں علم نفسیات میں وہ تجربہ حاصل ہوا جو آج کل کے ماہرین نفسیات کے روایتی علم سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ دوسرے طبقہ یعنی ادبوں اور ائمہ پرہیزگاروں نے تعلیم و تہذیب کے لطائف و اخبار تحریر کئے اور ان میں ان کے اسالیب و تربیت کی نشان دہی کی۔ مگر وہ محدثین و مفسرین اور فقہاء کی مانند خالص فن تربیت یا اصول تعلیم پر کوئی مستقل اور مکمل تصنیف نہ لکھ سکے۔

دولِ فاطمیہ، آتابکیہ والوبیہ اور دولتِ مالیک کی عظیم مساعی جو انہوں نے موصل، شام، فلسطین اور قاہرہ وغیرہ میں مدارس قائم کرنے کے لئے کیں، شک و شبہ سے بالاتر ہیں۔ اور جو مساعی بلاد مغرب میں رد و بدل ہوئی گئیں بشبہ وہ بھی عظیم تھیں، لیکن اس کے باوجود پیشرویی و تجدید کی فضیلت کا سہرا مشرق اور مشرق ہی کے سر ہوا، اور باقی حکومتوں اور ممالک نے ان کی پیروی کی۔

اسی طرح ممالک، ان کے حالات، اور زمان و مکان کے اختلاف اور تفاوت کی بنا پر علمی تحریک کا

مزاج متاثر ہوتا رہا۔ اور تعلیمی روایات اور صحیحات بدلتے رہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مشرق میں یہ معیار اکثر اوقات بلند رہا ہے۔ جب کہ اندلس اور مغرب میں اکثر اوقات علمی تحریک ساکن رہی۔ لیکن قرطبہ قیروان اور قاہرہ کا مختصر دور اس سے مستثنیٰ ہے۔ جس میں بلاد اندلس کے فلاسفہ ابن باجر، ابن طفیل، ابن رشد اور بزرگمرد غیرہ سامنے آئے۔ اور انہوں نے بالآخر مشرقی حکماء و فلاسفہ کے مقابلہ میں دقیق تحقیقات اور وسیع کارکردگی کی بنا پر ایک امتیازی مقام حاصل کر لیا۔ کیوں کہ انہوں نے کبھی بھی محاکمہ ترجیح کو نظر انداز کر کے صرف نقل و جمع پر اکتفا نہ کیا۔ بلاشبہ یہ علمی تحریک تحقیقی مبالغیات کی تحریک تھی جو منگولوں کے ہاتھوں مشرق کی تباہی کے بعد مصر میں منتقل ہو گئی تھی۔

دونوں مداروں کے باہمی فرق کے بارے میں ابھی خلدون نے کہے رائے۔

ابن خلدون نے بعض مستقل فصلوں میں اپنے زمانے کے مروجہ اصول تعلیم و تربیت پیش کر کے ان پر تنقید کی ہے۔ پھر آخر میں مشرق و مغرب کے باہمی فرق کو بیان کرنے کے لئے دونوں مقامات کے مروجہ متنوع نظاموں اور طریقوں میں باہم دگر موازنہ کیا ہے۔ اس نے چشم خود دیکھا کہ مغاربہ کے ہاں متضاد روایات کی تطبیق کے لئے بحث مباحثہ پر بہت کم توجہ دی جاتی ہے، اور نقل اور حفظ کے سلسلہ کے باعث ان کے ہاں مجہود کامرں پیدا ہو گیا ہے۔ اس کے خیال میں نقل و حفظ پر ان کی قناعت کا باعث ان کا سارے عالم سے کٹ کر دو ایک گوشہ عورت میں سکونت پذیر ہونا تھا۔ وہ مغرب کے مناہج و ادھان تعلیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور تحصیل و روایت کی خاطر مشرق کی طرف مغاربہ کے سفروں کی نشان دہی کرتے ہوئے کہتا ہے :

” واضح ہو کہ مغرب میں زوال حکومت اور عمرانی تباہی کے باعث باقاعدہ تعلیم کا سلسلہ تقریباً ختم ہو گیا۔ اور اس وجہ سے کہ قیروان و قرطبہ مغرب اور اندلس کے صدر مقام تھے، ان کی آبادیوں میں بڑھنے لگی اور وہاں علوم و فنون کے بازار گرم ہو گئے۔ لیکن جب یہ دونوں شہر بھی تباہ ہو گئے تو مغرب میں تعلیم کا سلسلہ رک گیا۔ صرف مراکش میں موحیدین کے عہد میں خفیف سا اثر موجود رہا۔ قرطبہ قیروان میں سلسلہ تعلیم کے انقطاع سے مغرب کے تمام علاقے اچھی تعلیم سے خالی ہو گئے، اور ان میں باقاعدہ تعلیم کا سلسلہ باقی نہ رہا۔ اس سے ان کے لئے ملکہ پیدا کرنا دشوار ہو گیا۔“

ابن خلدون نے لکھا ہے کہ چونکہ مشارقہ کے طریقہ تعلیم کے برعکس مغاربہ کا طریقہ اسباق و مضامین

کو حفظ کرنے پر عزم و ثبات ہے اس لئے یہ طریقہ مقیم ہے۔ وہ اس پر بحث کرتے ہوئے طلبہ مندرجہ کے باب سے میں کہتا ہے۔

”ان کے لئے حصول ملکہ اور حذات علمی سخت دشوار ہو گئے۔ کیونکہ حصول ملکہ کے راستے علمی مسائل مسائل پر باہمی گفتگو اور بحث و نظر میں سرگرم حصہ لینے سے ہی آسان ہوتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص حصول علم کی نیت سے ان کے مراکز علمی میں چلا جائے تو اسے معلوم ہو گا کہ وہاں کے طلبہ مجالس علمیہ میں ساری ساری عمر کھانے کے باوجود کورے کے کورے رہتے ہیں۔ وہ حفظ پر ضرورت سے زیادہ توجہ دینے کے باعث اظہار اور افادہ علمی سے دور رہتے ہیں۔ اور مدت مدید تک تحصیل و تعلیم کے باوجود ان میں حاصل کردہ علم کو استعمال کرنے کا ملکہ نہیں پیدا ہوتا۔ چنانچہ اگر آپ کو وہاں کے کسی فرد سے تفصیل عالم سے ملنے کا موقع ملے تو آپ جانا لیں گے کہ وہ افادہ و مناظرہ اور تدریس سے قاصر ہے۔ اس خالی کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ غلط اصولی تعلیم اور اتصال سند کا منقطع ہونا۔

۲۔ حفظ پر مد سے زیادہ ارتکاز توجہ۔

۳۔ ان کا یہ خیال کہ علمی ملکہ سے مقصود صرف حفظ ہی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

ابن خلدون کے اس قول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان اقدار میں مغارب کی تعلیم کا مدار محض حفظ پر تھا۔ اس لئے وہ بے اثر اور روح سے خالی تھی۔ جبکہ دوسروں کے طریقے بار آور اور ایجابی تھے۔ اور افراد و جماعات کی زندگیوں پر اس کے اثرات بہت عظیم تھے۔

مشارقہ اور ترقی تعلیم :- ابن خلدون نے تمام فنون میں جن میں سرفہرست فن تعلیم ہے مشارقہ کی حذات و مهارت کو نمایاں طور پر بیان کیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ وہ اس بارے میں ساری دنیا سے زیادہ ذہین اور طباع ہیں۔ حتیٰ کہ اہل مغرب کے دماغوں میں یہ بات راسخ ہو گئی ہے کہ مشارقہ فطرۃً ہی نوع انسان میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک یہ رائے ان ملکہ کی ہے جنہوں نے مشرق کا سفر کیا، وہاں کے لوگوں سے رابطہ بڑھایا اور ان سے علوم و فنون سیکھے۔ اس کے بعد جب وہ وطن لوٹے تو انہیں اہل مشرق کی فطری برتری کا یقین ہو چکا تھا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔

”اہل مشرق فن تعلیم جگہ تمام فنون و صنایع میں زیادہ ماہر ہیں۔ یہاں تک کہ حصول علم کے لئے مغرب سے مشرق کی طرف سفر کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ اہل مشرق کی فہم و فراست اہل مغرب کی فہم و فراست سے زیادہ ہے۔ اور وہ خود اپنی فطرت اولیٰ کی رو سے فطانت و ذکاوت میں ان سے کہیں بڑھ کر ہیں۔ ان کے نفوس ناطقہ اہل مغرب کے نفوس ناطقہ سے فطرۃً زیادہ عمدہ ہیں۔ اور وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہمارا اور ان کا فرق حقیقتِ انسانیت کی رو سے ہے۔“

اگرچہ ابن خلدون کی یہ رائے مشارقہ کے حق میں ایک فیصلہ کن شہادت ہے لیکن آگے چل کر اس نے پھر مغاربہ کی فطرت کا دفاع کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مشارقہ اور مغاربہ کا باہمی تفاوت اس حد تک نہیں ہے۔ اور جنہوں نے مندرجہ بالا بات کہی ہے ان کا بیان مبالغہ سے خالی نہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک اس تفاوت کی اصل وجہ مشرق میں حضارت و تمدن کا رواج اور مغرب میں ہلاوت کا غلبہ ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ یہ اس کی طرف سے ابلت و وطن کا ایک معقول دفاع ہے۔ کیونکہ ابن خلدون خود مغربی ہے۔ جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے وہ بربری نسل سے تعلق رکھتا ہے۔

الغرض ابن خلدون نے یہ نتیجہ تمام عالم اسلامی میں تعلیم و تربیت کے مختلف اوضاع کے مطالعہ اور مشارقہ و مغاربہ کے مابین اقوال و مشائخ کے حفظ کے لئے ذہنی قوتوں اور دہی صلاحیتوں کا باہمی موازنہ کرنے کے بعد نکالا ہے۔ جسے آج سات سو سال سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس عہد بعید میں مذکورہ عادات و خصائل اور طبعی خواص آج بھی نہیں بدلے۔ بالکل اسی طرح جیسے ماحول اور زمان و مکان کے اثرات آج بھی اسی طرح کار فرما ہیں۔ چنانچہ ایک عراقی پیدا ہونے ہی اپنی گفتگو میں میانہ روی اختیار کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بائے میں ہسٹلٹ یا گونگے پن کا دم ہونے لگتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کی فطری گہرائی سے انکار ممکن نہیں۔ نیز آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے معری بھائی اور بعض مغاربہ حفظ اور یادداشت میں دوسروں سے بڑھے ہوئے ہیں اور قوتِ ذاکرہ اور روانی گفتار میں اب بھی اسی طرح ہیں جس طرح ماضی میں ان کے آبلو و اجداد تھے۔

سید وارث علی شاہ (دیوہ شریف) کے زینِ اقوال

عبدالعزیز خطیب رحمانی

دنیا میں ایسی نادرہ روزگار ہستیوں کا وجود شاذ اور ان کا ظہور عرصہٴ زمانہ کے بعد کسی معزز و ممتاز خاندان میں ہوتا ہے، جن کے چشمہٴ فیض سے ہزاروں مردہ دل سیراب ہو کر روحانی زندگی حاصل کرتے ہیں، سید وارث علی شاہ رحمۃ اللہ علیہ کی عظیم شخصیت بھی ایک ایسی ہی ہستی تھی، سیدنا امام حسین علیہ السلام کی چھیویں پشت میں امام پہلوی امام موسیٰ کاظم علیہ السلام کی نسل سے ہندوستان میں نیشاپور کے ایک خاندانِ سادات میں آپ کی ولادت ہوئی، ابتدائی نشوونما کے بعد علم و عمل سے بہرہ ور ہو کر تمام عمر یہی کام کیا کہ خاص و عام کو محبتِ شاہدِ حقیقی کی ہدایت فرماتے رہے۔

خاندان سے: دیوہ شریف ضلع بارہ بنگی مضافات لکھنؤ کے ممتاز حضرات کو آپ کے نسب اعزاز اور خاندانی امتیاز کا پورا اتراف ہے۔ مؤلفین سیرتِ وارثی ("علین الیقین" شکوہ حقیقہ" اور جلوہٴ وارث") کا اس پر اتفاق ہے۔ حضرت کے جد امجد سید اشرف ابو طالب علیہ الرحمۃ نیشاپور سے ہندوستان تقریباً ۷۵۰ھ میں تشریف لائے اور قصبہٴ کنتور ضلع بارہ بنگی میں اقامت پذیر ہوئے۔ وہ صحیح النسب ساداتِ کاظمی کے چشم و چراغ تھے۔ حضرت سید اشرف ابو طالبؒ کی آٹھویں پشت میں سید عبدالاحد علیہ الرحمۃ ۱۱۲۴ھ میں کنتور قصبہ سے دیوہ شریف آئے، اہلیانِ قصبہ آپ کی تشریف آوری سے نہایت مسرور ہوئے۔ آپ کی ذاتِ بابرکات سے رشد و ہدایت کا فیض بھی جاری ہوا۔ ۱۱۴۶ھ میں سید میرزا احمد علیہ الرحمۃ دیوہ شریف میں پیدا ہوئے۔ ان کے صاحبِ زادے سید کرم اللہ علیہ الرحمۃ تھے۔

جن کے مین صاحب زادے تھے، سید سلامت علی، سید بشارت علی، سید شیر علی۔ رحمہ اللہ
 تعالیٰ ابھین، سید سلامت علی علیہ الرحمۃ کے دو صاحب زادے ہوئے، سید خرم علی جن
 کی اولاد بروہی میں ہے، دوسرے کا اسم گرامی حضرت سید قربان علی شاہ علیہ الرحمۃ ہے۔
 جو حضرت حاجی سید وارث علی شاہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے والد بزرگوار تھے۔ جن کا حقد اپنے
 حقیقی چچا حضرت سید شیر علی علیہ الرحمۃ کی صاحب زادی سیدہ بی بی سکینہ عرف چندن بی بی
 سے ہوا، جن کو خدا نے یہ شرف دیا کہ وہ حضرت سید وارث علی شاہ کی والدہ ماجدہ
 ہوئیں۔

ولادت سے: صاحب تحفہ الانصیاء تحریر فرماتے ہیں کہ یکم رمضان المبارک ۱۳۳۵ھ
 کو حضرت قبلہ پیدا ہوئے۔ تقریباً دو سال کی عمر تھی کہ شفیق باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا،
 اور اس یتیم کی تربیت آغوش مادری میں ہونے لگی۔ لیکن حق تعالیٰ کو یہ بھی منظور نہ ہوا۔
 چنانچہ ابھی آپ تین سال کے تھے کہ یہ یتیم بچہ آغوش مادر سے بھی محروم ہو گیا۔ اس حادثہ
 جان کاہ کے بعد حضرت کی جدہ مکرمہ سیدہ حیاۃ النساء بی بی نے پرورش و کفالت کی ذمہ داری
 قبول کی، آپ بچپن سے ہی عام بچوں سے بالکل جداگانہ عادات و اطوار کے حامل تھے۔
تعلیم: شاہ فضل حسین وارثی صاحب کنز المعرفۃ کا بیان ہے کہ آپ کی دایہ جان کی خواہش
 کے مطابق آپ کی تعلیم کا ذمہ آپ کے چچا کے سپرد ہوا۔ چنانچہ آپ نے اپنے چچا سے قرآن
 شریف پڑھنا شروع کیا، اور اپنی خداداد ذہانت و قوتِ حافظہ سے دو سال کے اندر
 آپ حافظ قرآن ہو گئے۔ اور بعض ابتدائی کتابیں بھی اختتام کو پہنچیں۔

صاحب مشکوٰۃ حقایق کی صراحت کے مطابق آپ نے درسی کتب کی تعلیم مولوی امام علی
 ساکن قصبہ شکر ضلع بارہ بنگی سے حاصل کی۔ مولوی صاحب موصوف بہ کمال احتیاط بغیر
 تنبیہ اور تشدد کے نہایت دل جوئی سے آپ کو پڑھاتے تھے۔ آپ کے حقیقی بہنوئی حضرت
 حاجی سید غلام علی شاہ آپ کو لکھنؤ لائے اور تعلیم کا سلسلہ بدستور قائم رکھا۔
 آپ کی تعلیمی ترقی کے ساتھ آپ کا جذبہ شوق بڑھتا گیا اور عشقِ حقیقی کی فالہانہ
 کیفیات میں امانہ پلا گیا حتیٰ کہ قریب قریب ہر وقت وجہ اور استغراق کی کیفیت رہنے لگی۔

طبیعت تنہائی پسند ہو گئی۔ اکثر غیر آباد مقامات میں آپ تمام شب ذکر و اشتغال میں مصروف رہتے۔ حضرت حاجی سید خادم علی شاہ علیہ الرحمۃ نے مزاج کو فقر کی جانب زیادہ مائل دیکھا تو مشائخ کے طریقے کے مطابق آپ کو سلسلہ قادریہ و چشتیہ میں داخل فرمایا۔ آپ کا سینہ جو حقائق و معانی کا گنجینہ تھا، پیرانِ طریقت کے فیضان سے اور زیادہ معفا و محبت ہو گیا۔ فراقِ شاہِ حقیقی کے ناقابل برداشت اثرات سے اضطرابی کیفیت بڑھ گئی۔ رات دن بے قرار رہنے لگے۔

حضرت سید خادم علی شاہ کی وفات ۱۲ صفر ۱۲۵۲ھ کو ہوئی۔ پچھلے روز رسم فاتحہ خوانی کے بعد مریدین و معتقدین کے علاوہ علمائے دین اور مشائخ جمع ہوئے تو دستار بندی کا مسند درپیش تھا۔ نبیرہ حضرت غوث گوالیارویؒ نے اس منصبِ جلیلہ کے لئے آپ کا نام تجویز فرمایا، اور دیگر مشائخ وقت نے اس مانے سے اتفاق کیا۔

سیر و سیاحتیں؛ سید وارث علی شاہ نے بارہ سال تک عرب و عجم کی سیاحت فرمائی اور اس دوران میں دس مرتبہ حج سے مشرف ہوئے۔ واپسی کے بعد پھر ہندوستان سے سات مرتبہ ادائے حج کے لئے حجاز تشریف لے گئے۔

امام شعرانی علیہ الرحمۃ لباس کے بارے میں فرماتے ہیں:-

”دردیش کا برہنہ جسم رہنا اشارہ ہے کہ باطن میں ہستی سے تجربہ ہے۔“

سید وارث علی شاہ نے ۱۲۵۲ھ کے صفر حج و زیارت مدینہ منورہ میں بیک وقت اپنے قدیم لباس کے ہر حصہ کو خدائے لم یزل کی محبت میں ہمیشہ کے لئے ترک فرما دیا، آپ کا مسک صرف عشق تھا، اور عشاق کی معراج کمال فناء اتم ہے۔ نیر اہل فناء کو خاک سے مناسبت ہے جس کا حقیقی رنگِ زرد ہے۔

رنگِ زرد و آہِ سرد و چشمِ تر!

خصائل و عادات؛ حضرت وارث کا مشرب زاپہانہ، مسک عاشقانہ، موئے سر

دراز جس میں کبھی مٹی نہیں لگی، ستر سال پا برہنہ سیاحت کی، اجلاہ دوست میں تحمل و صبر، ماسوائے بار تمام عالم سے دست بردار، توکل پر تکیہ۔ خدا پر بھروسا،

تعلقات دنیا و اہل دنیا سے انقطاع، راضی برہمائی حق، ہاتھ کے خالی دل کے غنی، طبیعت غیور اور مزاج مستفی، نمود و مشہرت سے نفور، اقوال و افعال اثراتِ عشقِ محبوبِ حقیقی سے معمور، خلق اللہ کے ہمدرد، یار و اختیار کے یکساں خیر خواہ، حلم و بردباری کا پیکر، لاست بازی کا مجسمہ، سراپا رشد و ہدایت، محبت کی تعلیم دہی، یہ ایسے متحسن صفات ہیں جن کا عکس آپ کے حالات و واقعاتِ زندگی سے نمایاں ہے۔

عام مہموں سے: استراحت و آرام فرمانے کے لئے آپ کا بستر بھی زاہدانہ اور تظنندانہ تھا۔ آپ زمین پر کبیل بچھا کر آرام فرماتے تھے۔ اور داہنے ہاتھ کو خم دے کر بجائے ٹیچہ سر کے نیچے رکھ لیتے تھے۔

آپ نے ۱۴ سال کی عمر سے لے کر زندگی بھر اپنی ذات کے لئے کوئی مکان نہیں بنایا، بلکہ ہمیشہ سیر و سیاحت فرمائی۔ اکثر فرمایا کرتے ”ہم مسافر ہیں۔“

مگر یوں زندگی کے بارے میں فرمایا کرتے ”جو لیے جکی کا خیال مردانِ خدا نہیں کرتے۔“

الغرض جملہ اسبابِ آرام و راحت سے آپ نے احتراز فرمایا حتیٰ کہ مناکحت اور شاپلانہ زندگی جو ہر قسم کی عافیت کا مجموعہ ہے اس سے بھی آپ نے کلیتہً احتراز کیا، اور ہمیشہ غیر متاہل رہے۔ آپ اکثر فرمایا کرتے کہ ہم ”لگوت بند ہیں“ اور ”دن، زمین، نذر، میں جھگڑا ہے ان کو چھوڑے تو آزاد ہو“ نیز فرماتے ”مجرد رہنا عزیمت ہے اور تاہل کی بھی رخصت ہے۔“

سلف صالحین کے سوانح اور ملفوظات کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک تجرد و عشقِ الہی کا لازمی نتیجہ ہے۔ لیکن مخصوص طبائع کے لئے، ہر کس و ناکس کے لئے نہیں، ع۔

ہر چوسٹا کے نداند جام و سنداں باغی

دوسرے الفاظ میں سے

ہر کجا باشد زینداں کار بدید بار آں خیانت، بیرون شد ز کار
ملفوظات سے: فرمایا: ”اسبابِ آرام و آسائش کے جھگڑے میں انسان عہدِ میثاق

کو بھول جاتا ہے۔" عاشق عاشق کی تعریف یہ ہے کہ عاشق روح بلا نفس رہ جائے اور جب تک اُس میں نفس و نفسانی خواہشات کا غلبہ ہے وہ عشقِ اہل کا مرقہ نہیں چکھ سکتا۔
فرمایا: "تسلیم و رضا بی بی فاطمہؑ اور حسنین علیہم السلام کا حصہ ہے۔" تسلیم و رضا اہل بیت کے مگر کی لوندی ہے۔" ہمارا مشرب عشق ہے جس میں انتظامِ حرام اور رضائے شاہِ حقیقی کے آگے سر تسلیم خم کرنا فرض بھی ہے۔"

فرمایا: "جو تم سے محبت کرے اس سے محبت کرو مگر کسی کے حق میں دعا کرو نہ بددعا۔ اکثر فرمایا کرتے "دعا اور بددعا کرنا مشربِ رضا و تسلیم کے خلاف ہے۔" فرمایا "فقیر نہ دوستہ کے لئے دعا کرتا ہے نہ دشمن کے واسطے بددعا۔ اپنے غلامانہ غرقہ پوش کو ہدایت فرماتے کہ "فقیر کو چاہیے گڈا اور تعویذ نہ کرے۔" فرمایا "یام حقیقت کا زینہ محبت ہے۔" اور "فرشتوں کو محبت جزوی دی گئی اور انسان کو محبت کامل مرحمت ہوئی۔" نیز فرمایا "جو محبت میں برباد ہوا وہ حقیقت میں آباد ہوا۔"

فرمایا "مشتوق کے سامنے عاشق الیا بے اختیار ہو، جیسے خستال کے ہاتھ میں مردہ۔"
فرمایا "عاشق کا وظیفہ ذکرِ یار ہوتا ہے۔ نیز "جس کو اپنی خبر ہے وہ عشق سے بے خبر ہے۔" عشق (الہی) وہی ہے جو کسب سے نہیں حاصل ہوتا۔
فرمایا "مرجانا مگر سوال نہ کرنا۔" توکل طبع کی ضد ہے۔" توکل حیا کی علامت ہے۔"
سات نفلوں کے بعد بھی سوال نہ کرنا۔ (حیاتِ وارث ص ۲۱۹)

"دمہ کرو تو ایقاد کرو۔" حلیسِ حرمان نصیب اور محروم رہتا ہے۔" حاسد ہمیشہ ذلیل ہوتا ہے۔" بغض رکھنے سے اپنا نقصان ہے کہ بغض کی کثافتِ قلب کی لطافت کو خراب کرتی ہے۔" انسان کو چاہیے کہ زمین کی خاصیت اختیار کرے کہ سب کا بوجھ اٹھائے اور اپنا بار کسی پر نہ ڈالے۔" گناہی کو دوست رکھو اور شہرت سے بچو۔" بغضِ امتداد کے خلاف عمل کرنا عبادت ہے۔" رنج پہنچے تو صبر کرو، راحت پہنچے تو شکر کرو۔"

مراسلات

مکرمی، السلام علیکم!

بہی غرضتہ شارے میں نظرات کے تحت لکھتے ہوئے آپ نے بنگلہ کے لئے عربی رسم الخط رائج کرنے کی ضرورت واضح کی ہے۔ مجھے آپ کے گرانقدر خیالات اور تجویز سے قطعی اتفاق ہے۔ یہ وقت کی ایک اہم ضرورت ہے کہ حکومت فی الفور اس سمت قدم اٹھائے، مخصوصاً موجودہ سیاسی حالات و نتائج کے پیش نظر جن کے پیچھے بڑی حد تک ثقافتی و لسانی محرکات کار فرما رہے ہیں۔ بنگالی زبان کے لئے عربی رسم الخط کوئی اجنبی یا غیر نہیں ہے بلکہ اصلاً یہ اس کا اپنا رسم الخط ہے، جس میں یہ اب سے تھوڑی مدت قبل تک لکھی جاتی رہی ہے اور جس میں اب بھی اس کا قدیم ادبی ورثہ موجود ہے۔ حکومت کے اس مستحسن اقدام سے نہ صرف دونوں صوبوں کے درمیان اجنبیت و علیحدگی کی خلیج ختم ہوگی بلکہ یہ قومی یکجہتی، ملکی اتحاد اور ثقافتی ہم آہنگی جیسے اہم مقاصد کے حصول کا ذریعہ بھی ہوگا۔ یہ سچ ہے کہ مشرقی پاکستان کی بنگلہ اصطلاحات و تعبیرات کے لحاظ سے ہندو بنگلہ یا مغربی بنگال کی زبان سے علیحدہ ہے، مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ بنگالی ادب پر قوم پرستوں کا غلبہ ہے، جن کی کثیر تعداد ہندو بنگالیوں پر مشتمل ہے۔ بنگالی زبان کی عربی رسم الخط کی طرف مراجعت سے مشرقی پاکستان کی زبان کو ایک اسلامی صورت مل جائے گی اور اس طرح اس کا مغربی بنگال سے ثقافتی رشتہ منقطع ہو جائے گا۔

اس کے ساتھ یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ ایسے عظیم کام کے لئے ایک عظیم منصوبہ اور کثیر مرنے کی ضرورت ہے۔ ہمارا ملک موجودہ حالات میں معاشی لحاظ سے اس کا شمل سے

ہی منحل ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر خلوص و دیانت اور عمدہ حکمت عملی سے اس تجویز کو عملی جامہ پہنایا جائے تو حکومت کے اہم گیر مسائل و اختیارات کے پیش نظر یہ امر چنداں مشکل بھی نہیں ہے۔

مجھے یقین ہے کہ عوام ایسے اقدام کو نہ صرف خوش دلی سے قبول کریں گے بلکہ ان کی مالی اعانت سے حکومت کے لئے تعاون حاصل ہو سکے گا۔ اگر حکومت اس طرف کا حقہ توجہ دے کر، بنگالی کے لئے عربی رسم الخط رائج کر دے تو یقیناً یہ اس کے زیریں کارناموں میں سے ایک ہو گا۔ باب الدین۔ میرپور خاص۔ سندھ۔

قبلہ ڈاکٹر صاحب! سلام مسنون۔

نکودنظر کا تازہ شمارہ ملا۔ اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے۔ ڈاکٹر محمد منظر بقا اور آپ کا مضمون میں نے متعدد مرتبہ پڑھا اور آپ دونوں کے لئے دل سے دعائیں نکلیں۔ اس پرچے سے اشتہار کے ذریعے یہ اطلاع پہنچی کہ مجموعہ قوانین اسلام کی تین جلدیں شائع ہو چکی ہیں۔ میں ایک طالب علم کی حیثیت سے ان سے استفادہ کرنا چاہتا ہوں اگر آپ ادارے کے کتاب خانے سے عاریتہ مطالعہ کے لئے بھجوا دیں تو میں اس متعدد دولت کو ایک دو ماہ میں واپس کر دوں گا۔ والسلام۔ ڈاکٹر محمد باقر لاہور

محترمی۔ سلام مسنون!

رسالہ "نکودنظر" مل رہا ہے جس کے لئے سراپا شکر گزار ہوں۔ جولائی ۶۷ء کے شمارے سے معلوم ہوا کہ رسالہ "نکودنظر" نے اپنی زندگی کے آٹھ سال پورے کر لئے۔ اس دینی مجلہ کے تمام مضامین جس میں صحیح اسلامی فکر کی عکاسی اور اردو ادب و انشاء کا بھی اظہار ہوتا ہے یہ بلحاظ موضوع پاکستان میں واحد پرچہ ہے۔ میرے خیال میں اس رسالہ کے ہم پلہ یہاں کوئی بھی ایسا پرچہ نہیں، البتہ بھارت میں "الفرقان، لکھنؤ"، "برہان، دہلی"، "دارالعلوم دیوبند" اور "معارف، اعظم گڑھ" ایسے پرچے ہیں جن کے مقابلے میں اگر

یہ بہتر نہیں تو ان سے کمتر بھی نہیں۔ مذکورہ بالا ہرچے تو اب عرصہ ایک سال سے یہاں آنے بائبل ہی بند ہو گئے ہیں۔ اس لئے اب اس کا وجود اہل علم حضرات کے لئے ایک نعمتِ غیر مترقبہ سے کم نہیں۔

مضمون نگار حضرات کے اس لئے گرامی کے ساتھ القاب و آداب کے بارے میں احاطہ نے جو پالیسی متعین کی ہے اور اس کی وضاحت بھی کی ہے مجھے اس سے کئی عہد پر اتفاق ہے۔ رسالہ کو نائب میں طبع کرنے کے معاملے میں مجھے قطعاً اتفاق نہیں۔

اسی شمارے میں ”اخبار و افکار“ کے تحت محترمی ڈاکٹر محمد صغیر حسن صاحب معصومی کی وہ تقریر جو آپ نے گورنمنٹ کالج گوجرانہ کے جلسہ تقسیم اسناد و انعامات کے موقعہ پر فرمائی ہے، شائع ہوئی ہے۔ بہت پیاری اور معیاری ہے، پڑھ کر بے حد مسرت ہوئی۔ واقعی سراسر دعوتِ فکر و عمل ہے۔ نیز کالج کے اراکین انتظامیہ بھی قابلِ مبارکباد ہیں کہ جنہوں نے دیگر حضرات کی طرح تقسیم اسناد کے موقعہ پر کسی کنسر ایجوکیشن سیکرٹری، ڈائریکٹر یا وائس چانسلر کے انتخاب کے بجائے ایک معزز علمی و ادبی ہستی کا انتخاب فرمایا۔ خدا کرے کہ ہمارے دیگر تعلیمی ادارے بھی انہی کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے ایسی تقریبات پر ملک کی چیدہ اور جید شخصیتوں کو یاد فرمایا کریں تاکہ ان کی زندگی کے تجربات و مشاہدات اور علوم و فنون سے طلباء اور عوام کو بھی فائدہ اٹھانے کے مواقع میسر آتے رہیں۔ اپریل کی اشاعت میں محرمی جناب ڈاکٹر پیر محمد حسن صاحب کا مضمون ”لیفٹیننٹ کرنل عبدالعزیز مرحوم“ ایک بہترین معلوماتی مقالہ ہے۔ مگر افسوس کہ اس کے بعد قائدین کو پھر یہ علم نہ ہو سکا کہ مرحوم کی عظیم لائبریری پر گورنمنٹ پاکستان، ان کے اقرباء یا ملک کی کسی ہستی نے کوئی توجہ دی یا نہیں۔ اُمید ہے کہ ڈاکٹر صاحب مدظلہ اس بارے میں مزید قلم اٹھانے کی ذمہ داری اٹھائیں گے۔

قلمی مراد آبادی
قلمی پور

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارہ تحقیقات اسلامی

محمد طفیل

داخلہ نمبر ۳۷۹۶

مخطوطہ ۵۰

فن تجوید

نام تقریب النشر

تقطیع 9×12 سطر فی صفحہ ۲۱ حجم ۱۲۳ اوراق

نام مصنف الحافظ شمس الدین محمد بن محمد الجزری متوفی ۸۳۳ھ

سن تالیف معلوم نہیں ہو سکا۔

نام کاتب م۔ ص الشبول۔ تاریخ کتابت ۲ شوال ۱۰۹۱ھ

مقام کتابت مسجد نبوی مدینہ منورہ۔ خط نسخ بقدر ما یقرأ۔

روشنائی خطی کہیں کہیں صمغ دودی عنادین سرخ رنگ۔

کاغذ دستی مصری۔ زبان عربی نثر

اس کتاب کا آغاز اس طرح ہوتا ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم۔ قال شيخنا العلامة زبدة المتقدمين، وعمدة

المتأخرين فريد دهره ووحيد عصره، مولانا شمس الملة والدين، اصبح الله

تعالى ظلالة الى يوم الدين محمد بن محمد الجزري رحم الله اسلافه الكرام واجداده

العظام الحمد لله على التقريب والتيسير، واشهد ان لا اله الا الله وحدك لا شريك

له نعم للمولى ونعم النصير، واشهد ان محمد عبده ورسوله الذي هون الله

بهب كل عسير، صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ذوى الفضل الكبير، والعلم الكثير

والقدر العظيم، وسلم تليماً كثيراً الى يوم الدين۔

اور اس کتاب کے آخری الفاظ یہ ہیں۔

کمل کتاب تقریب علی يد الفقير عبادة م۔ ص۔ الشبول ثلویا لمسجد المصطفى

صلی اللہ علیہ وسلم الذی خارج الصور بالمدينة المنورة وكان الفراغ من نسخہ
 هذا الكتاب نهار السبت ثانون شهر شوال الحرام سنة احدى وتسعين بعد الف
 من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام اودع في هذا المحل النفيم -
 من شهادة ان لا اله الا الله واشهد ان محمد عبده ورسوله يا قارى الخط
 سألتك بالله وباليوم الآخر تدع لنا بالموت على الاسلام لنا وللمسلمين اجمعين بحرمته
 صلی اللہ علیہ وسلم۔

مسلمانوں نے قرآن مجید کی حفاظت اور تعلیم کے لئے جو مختلف علوم ایجاد کئے ان میں
 علم تجوید کو اعلیٰ مقام حاصل ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ کی صوتی حفاظت اسی علم کے ذریعہ
 ہوتی ہے۔ اس علم کا کام یہ ہے کہ حروف کا تلفظ متعین کرے۔ ان کی آوازوں کو خفیف یا پُر
 کر کے پڑھنے کے اصول قائم کرے اور قرأت قرآن مجید کے صوتی حسن کو اجاگر کرے۔

علم تجوید پر عہد صحابہ ہی سے خاصی توجہ دی جاتی رہی۔ اس کے بعد سے ہر دور کے علماء
 نے اس فن کی ہدایت کو آگے بڑھایا۔ قراء عظام نے نہ صرف تعلیم و تدریس کے ذریعے اچھے
 طلبہ تیار کئے، جو ان کے جانشین ہوئے۔ بلکہ اپنی خداداد صلاحیتوں کو بروئے لا کر اس فن
 پر بلند پایہ کتابیں بھی لکھیں۔ اور فن تجوید کو ذخیرہ کتب سے مالا مال کر دیا۔

جن علماء و مجددین نے قرآن مجید کی خدمت کی ان میں ابو الخیر شمس الدین محمد بن محمد بن
 محمد بن علی بن یوسف دمشقی شافعی ابن الجزری کا نام سرفہرست ہے۔ ابن الجزری کی نسبت
 جزیرہ ابن عمر کی طرف ہے، جو شہر موصل کے قریب واقع ہے۔ آپ کے والد محمد کی ابتداء کوئی
 اولاد نہ تھی۔ مدت طویل کے بعد آپ کے والد نے فریضہ حج ادا کیا اور آب زم زم اس نیت
 سے پیا کہ اللہ تعالیٰ انہیں ایک عالم فرزند عطا فرمائے۔ اس دعا کے نتیجہ میں آپ ہفتہ
 کی شب ۲۵ رمضان ۸۴۷ھ میں دمشق میں پیدا ہوئے۔ وہیں پرورش پائی۔ سوا چھ
 سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا اور تراویح میں پڑھا۔ عبد الوہاب بن سلام اور ابو المظاہر
 بن اللبان سے علم تجوید حاصل کیا۔ حجاز مقدس، دمشق، قاہرہ اور سکندریہ وغیرہ میں
 تعلیم مکمل کی۔ ان کے بہت سے شیوخ و اساتذہ تھے جن میں سے چند ایک یہ ہیں :-

ابن املیہ، ابن الشیرجی، ابن ابی عمر، ابراہیم بن احمد بن فلاح، حماد بن کثیر، ابوالثناء محمود المینی کمال ابن حبیب، عبداللہ الدامینی، ابن معری اور احمد بن عبدالکریم وغیرہ۔ آپ نے اپنے زمانہ کے تمام مروجہ علوم و فنون، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ اور عقلی بیان وغیرہ میں کمال حاصل تھا اور انھیں متعدد اساتذہ سے تدریس اور فتویٰ دینے کی اجازت حاصل تھی اور علم تجوید کی تعلیم کی اجازت بھی حاصل تھی۔ آپ نے جامع امیہ میں دو سال قرأت کی تعلیم دی پھر یکے بعد دیگرے کئی مدارس میں شیخ القراء رہے۔

آپ نے اپنی ساری زندگی علم تجوید اور علم حدیث کی تدریس میں صرف کی اور تجوید و حدیث کی ترویج و اشاعت میں گرانقدر خدمات سرانجام دیں اور آپ نے دمشق میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا، جس کا نام "دار القرآن" رکھا تھا۔ وہاں قرآن مجید اور اس سے متعلقہ علوم و فنون اور خصوصاً علم تجوید کی تدریس کا بندوبست تھا اور وہاں سے کثیر تعداد میں طلبہ استفادہ کرتے تھے۔ امام جزیری جو قرأت کے امام مانے جاتے ہیں۔ اور علماء حدیث کے نزدیک "حافظ حدیث" ہونے کا درجہ رکھتے ہیں، انھوں نے اپنی عمر میں بہت سے سفر کئے۔ بلادِ روم بھی گئے۔ تیمور لنگ کے ساتھ ماوراء النہر کے علاقہ کا سفر کیا۔ پھر شیراز گئے وہاں قاضی کے عہدہ پر فائز ہو گئے۔ شیراز میں ہی انھوں نے جمعہ کے دن ظہر کے وقت سے ذرا پہلے ہر ربیع الاول ۸۳۳ھ میں اسی سال کی عمر میں داعی حق کو لبیک کہا۔ وہیں ایک مدرسہ میں دفن کئے گئے۔

طاووسی نے ابن جنزی کو اپنے اساتذہ میں شمار کرتے ہوئے لکھا ہے:-

"منہ تفرد بعلم السروایۃ وحفظ الاحادیث والجرح والتعديل ومعرفۃ السقاۃ المتقدمین والمتأخرین یعنی بالنسبۃ لتلك النواحي"

آپ نے علم حدیث، رجال، جرح و تعدیل، مناقب نبوی اور علم تجوید پر متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ مختلف تذکرہ نویسوں نے مختلف کتب کا ذکر کیا ہے۔ ہم ان کی چند مشہور کتب کے ناموں کا ذکر کرتے ہیں:-

۱، النشرفی القراءات العشرہ۔ یہ کتاب دو جلدوں میں ہے اور طبع ہو چکی ہے۔

۲، غلیۃ النہایۃ فی طبقات القراء۔ اس کتاب میں علیم تجوید کی خدمت کرنے والے علمائے کلام

کے سوانح و سچ ہیں احمد جنہیں ان کے مرتبہ کے مطابق مختلف

طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے۔ یہ کتاب دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔

(۳) التہذیب فی علم التجوید :- یہ کتاب طبع ہو چکی ہے۔

(۴) ذات النعمان فی سیرۃ النبی والخلفاء :- یہ کتاب نظم میں ہے اور تاحال طبع نہیں ہوئی۔

(۵) سلام المؤمن :- یہ کتاب علم حدیث سے متعلق ہے اور تاحال قلمی ہے۔

(۶) حصن حصین :- یہ کتاب ادمیہ بعد از کار وغیرہ پر مشتمل ہے۔ کئی بار طبع ہو چکی ہے اور اس کا اردو ترجمہ بھی عام طور پر مل جاتا ہے۔

(۷) تمہ فی القرائت :- قلمی ہے۔

(۸) المقدمة المجزئیہ :- یہ کتاب نظم میں ہے۔ اور علامہ تجوید کے ہاں بہت مقبول ہے

اس برصغیر اور مصر میں تجوید کے نصاب میں شامل ہے یہ کتاب

متعدد بار طبع ہوئی۔ اور اردو نظم میں اس کا ترجمہ بھی چھپ چکا ہے۔

(۹) اصنی الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب :- اس کتاب کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ طبع ہوئی ہے یا کہ نہیں۔

(۱۰) الہدایۃ فی علم الروایۃ :- اس کتاب میں راوی روایت اور اس سے متعلقہ

اصطلاحات بیان کی گئی ہیں اور تاحال طبع نہیں ہوئی۔

زیر نظر کتاب تقریب النثر فی قرائت العشرہ امام جزری کی جنمپا یہ کتب میں سے

ایک ہے۔ اس کتاب کو مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ہر باب میں ایک مسئلہ ذکر کر کے اس کے متعلق قراء عشرہ کے اقوال نقل کئے گئے ہیں۔

زیر نظر نسخہ مکمل ہے۔ لیکن دو ہاتھوں کا لکھا ہوا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی عالم دوست انسان

کو یہ نسخہ کہیں سے نامکمل حالت میں ملا تھا۔ تو اس نے دیگر نسخوں کی مدد سے اس کو مکمل کر دیا ہے

چنانچہ اس کے ابتدائی تین ورق اور درمیان کے چند اوراق نہایت ہی عیبیہ الخط ہیں۔ اور پچھرتین اوراق

کی روشنائی اور کافہ بھی آگ دکھائی دیتا ہے۔ البتہ اندر کی صفحات میں سیاہی کی مشابہت کو قائم

رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

یہ نسخہ نہایت عمدہ حالت میں ہے۔ اور اس کے طبع ہونے کی تاحال ہمیں کوئی اطلاع نہیں

ہے۔ اس نسخہ کو دیگر نسخوں سے مقابلہ کر کے شائع کیا جاسکتا ہے۔

انتقاد

ارشادات نبویؐ | ناشر شعبہ تعلیم و مطبوعات، محکمہ اوقاف پنجاب، لاہور،
اُردو ترجمہ محمد میاں صدیقی، انگریزی ترجمہ شاحد اللہ فریدی، نظر ثانی رشید احمد جالندھری،
صفحات ۱۰۸، سائز کتابی، کاغذ اعلیٰ، طباعت آفٹ ٹائپ، قیمت ۳/۵۰ روپے۔
ملنے کا پتہ: ادارہ فروغ اسلام، سعید منزل، ۱۶۸-انارکلی-لاہور۔

قرآن اور حدیث گو دو الگ الگ دستاویزات ہیں، لیکن عملی طور پر ایک کو دوسرے سے جدا کرنا ممکن نہیں، رسالت مآبؐ کے طفیل قرآن دنیا میں روشناس ہوا، اس کی تعلیمات کا عملی نمونہ آپؐ کا اسوہ حسنہ ہے۔ جو حدیث کی شکل میں تاقیامت آپؐ کی سنت کو پورا کرتا رہے گا۔ آج ہر طرف مغرب کے ملحدانہ افکار و نظریات کا جو غلبہ ہے۔ اس کی بڑی وجہ اقوال و ارشادات نبویؐ سے ہماری عدم واقفیت ہے۔ ہمارے پڑھے لکھے طبقے کے افراد جو مشرقی کے اسلامی شریعہ اور اقتصادی امداد کے ساتھ آنے والے غیر ملکی دانشوروں کے غیر اسلامی نظریات سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ اس کی بڑی وجہ بھی یہی ہے۔

ایک مدت سے، ایک ایسی کتاب کی ضرورت شدت سے محسوس ہو رہی تھی۔ جس میں قرآن و حدیث کے ان حصوں کو یکجا کر دیا گیا ہو۔ جو تعلیمات اسلام پر مشتمل ہوں جنہی کا انگریزی میں بھی معیاری ترجمہ ہو۔ تاکہ ہمارا انگریزی خواں طبقہ بھی اس سے مستفید ہو سکے، ہماری دانست میں یہ کتاب، کافی حد تک اس ضرورت کو پورا کر سکے گی۔

زیر تبصرہ کتاب میں قرآنی حصے کا انگریزی ترجمہ پیکھال کے ترجمے سے اور اُردو ترجمہ ابوالکلام آزاد اور فتح محمد جالندھری کے تراجم سے ماخوذ ہے۔ آیات و احادیث کے حوالے دیئے گئے ہیں۔ دیباچہ میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے چار بنیادی اصولوں

کا ذکر کیا گیا ہے۔ جو شریفانہ زندگی بسر کرنے کے لئے سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ ادارہ و نواہی کے ذیل میں مزید نو سنہریے، لازوال اصول بیان کئے گئے ہیں جن کو حزبِ جاں بنانے کا حکم، پروردگار نے رسالتِ مآب کو دیا تھا۔ یہ ابدی اصول مادی و روحانی زندگی کے لئے ضروری ہیں، جن پر چلنے سے ارتکابِ گناہ سے بچنا ممکن ہے۔ گناہ زندگی کی توہین ہے اور زندگی جو عطیہ الہی ہے، اس کی توہین بہر صورت روا نہیں۔

سولہ مختلف عنوانوں کے تحت اکتیس قرآنی آیات اور چھیاسی احادیث پر مشتمل یہ کتابچہ نوجوانوں کے لئے بجا طور پر ایک گائیڈ کا کام دے سکتی ہے۔ جس کے ہوتے ہوئے انہیں کسی لال کتاب (RED BOOK) کے درد کرنے کی ضرورت نہیں۔

ہماری رائے میں آیاتِ قرآنی اور احادیث کا اصل متن بھی دیا جانا ضروری تھا، اسی طرح عنوانات کا اردو ترجمہ اور اردو والے حصے میں فہرستِ مندرجات کی کمی نمایاں ہے۔ امید ہے آئندہ ایڈیشن میں یہ خامیاں دور کر دی جائیں گی۔ کیا ہی اچھا ہوتا اگر ٹائٹل کی زمیں کا رنگ بھی سبز ہوتا۔

منووت ہے کہ اس کا سستا ایڈیشن بھی شائع کیا جائے تاکہ یہ مفید کتاب ہر گھر میں پہنچ سکے۔ اس کتاب کی اشاعت پر محکمہ اوقاف بجا طور پر مبارک باد کا مستحق ہے۔

آدابِ شہریت | یہ کتاب بھی محکمہ اوقاف، پنجاب لاہور کے شعبہ تعلیم و مطبوعات

نے دو ہزار کی تعداد میں کتابی سائز پر ریڈنگ پریس اردو بازار لاہور سے چھپوا کر شائع کی ہے۔ کتاب کی اشاعت کا مقصد نام سے ظاہر ہے۔ انسانی معاشرے کے عمومی نظم و ضبط کے لئے آج تک جتنے آدابِ معاشرت وضع کئے گئے ہیں، ان سب پر اسلامی آدابِ معاشرت کو بلاشبہ فرمیت حاصل ہے۔ زیرِ تبصرہ کتاب میں اسلامی معاشرے کے انہیں اصولوں کو یک جا بیان کیا گیا ہے۔

ایک سو اٹھائیس صفحات کو چار حصوں آدابِ عامہ، محاسنِ اخلاق، مذاکراتِ اخلاق اور

حقوق و فرائض میں تقسیم کیا گیا ہے پھر ہر حصے کو ذیلی عنوانات ، صفائی کے آداب ، آداب مجلس ، آداب گفتگو ، امانت و دیانت ، عہد کی پابندی ، سخاوت ، ایثار ، عدل و انصاف ، خوش کلامی ، علم و بردباری ، جھوٹ ، تہمت اور بہتان ، غیبت اور بدگمانی ، خداری اور دغا بازی ، منافقت اور ریاکاری ، ناپ تول ، فضول خرچی ، رشوت ، حقوق والدین ، اولاد ، زوجین ، رشتہ دار ، ہمسائے ، غرضت مند ، بیمار ، مہمان نیز اسلامی برادری کے حقوق میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور ہر عنوان پر نہایت سادہ پیرائے میں حوالوں سمیت بحث کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ایک سچے مسلمان کو کن فضائل و اخلاق کا نمونہ ہونا چاہیئے۔

کتاب کی قیمت کہیں دسج نہیں ہے۔ یہ بڑے خوبصورت ٹائپ میں چھپی ہے۔ جس کے پڑھنے سے آنکھوں کو گمانی محسوس نہیں ہوتی ، ہر موضوع کو سیدھے سادے لفظوں میں دو تین صفحوں میں بیان کر دیا گیا ہے۔ اور شکل اور علمی الفاظ و اصطلاحات سے اجتناب کیا گیا ہے۔ جس سے اس کی افادیت بڑھ گئی ہے۔ بچے پوڑھے سب یکساں طور پر استفادہ کر سکتے ہیں۔

آج کے دور میں یہ تلخ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مسلمان اپنی روایات کو بھولتے جا رہے ہیں۔ آج کا مسلمان اسلامی اخلاق اور اسلامی حسن سلوک سے بے بہرہ ہے۔ اسے نہیں معلوم کہ اختلاف کی صورت میں اس کا صحیح طرز عمل کیا ہونا چاہیئے۔ چوں کہ اجتماعی زندگی ، انفرادی زندگی پر مبنی ہے۔ اس لئے اسلام نے اجتماعی زندگی کی تکمیل اور تعمیر کے لئے انسان کی انفرادی زندگی کے ستارے پر زور دیا ہے۔ اور انسان کے اندرونی امراض مثلاً بغض و حسد ، مکرو و ریب ، لالچ اور ہوس کا شافی علاج مہیا کیا ہے۔ لہذا جو لوگ اسلامی دین رکھتے ہیں اور جانتے ہیں کہ مسلمان اسلامی شعائر کو اپنائیں۔ وہ اس کتاب کو ہاتھوں ہاتھ لیں گے۔ محکمہ اوقاف کی یہ کاوش اس قابل ہے کہ اس کے کئی کئی نسخے اسکولوں ، کالجوں کی لائبریریوں اور عام دارالمطالعوں میں موجود رکھئے۔ تاکہ ہر خاص و عام اس سے کما حقہ مستفید ہو سکے۔ (انوار صولت)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

نہ کسان کے لئے	دیرونی ممالک کے لئے	
		Islamic Methodology in History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	ار ڈاکٹر فصل الرحمان
		Quranic Concept of History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	ار مطہر الدین صدیقی
		الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	ار ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		امام رازی کا علم الاحادی (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	ار یرویسر حارج ابن آبیہ
		Alexander Against Galen on Motion (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	ار Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura
		Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی)
۱۰/-	۱۲/۵۰	ار مطہر الدین صدیقی
		The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	ار ڈاکٹر احمد حسن
		Proceedings of the International Islamic Conference
۱۰/۰۰	-	انڈٹ ڈاکٹر ایم - اے حان
۱۰/۰۰	-	مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) ار بریل الرحمن ایڈو لٹ
۱۵/۰۰	-	ایضا حصہ دوم ایضا
۱۵/۰۰	-	ایضا حصہ سوم ایضا
۸/۰۰	-	تعمیم تاریخ (اردو) ار مولانا عبدالقدوس باسمی
۲/۰۰	-	احماع اور ناب اجتہاد (اردو) ار کمال احمد فاروقی نار ایٹ لا
		رسائل القسیرہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) ار انوالعالم عبدالکریم
۱۰/۰۰	-	الفسری
۷/۵۰	-	اصول حدیث (اردو) ار مولانا امجد علی
۱۰/۵۰	-	امام سافعی کی کتاب الرسالہ (اردو) ار مولانا امجد علی
		امام حجر الدین رازی کی کتاب النہی و الروح (عربی متن)
۱۵/۰۰	-	انڈٹ ار ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		امام ابو عیسیٰ کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دساحہ
۱۵/۰۰	-	ار مولانا عبدالرحمن طاہر سوری
۱۲/۰۰	-	ایضا حصہ دوم ایضا
۵/۵۰	-	نظام عدل گستری (اردو) ار عبدالحمید صدیقی
		رسالہ فسیرہ (اردو) ار ڈاکٹر محمد حسن

۲ - کتب زیر طباعت

A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce

اسلامی قانون طلاق کا معاملی مطالعہ (انگلس) از کے ابن احمد

The Political Thought of Ibn Taymiyah

ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگلس) ار قمر الدین خان

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم ار بریل الرحمن

مجلس ادارت :

محمد صغیر حسن معصومی

مظہر الدین صدیقی

معین الدین احمد خان

عطا حسین

مسعود الرحمن

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق نہی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پس کی گئی ہوں۔ اس کی دسمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

()
 (فی پر چہ ساٹھ پیسے)
 ()

)(
(
(

(سالانہ خندہ چھ روپے)

ناظم نشر و اشاعہ : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : حورشید العس - مطبع : حورشید پرنسز اسلام آباد

بانتہ : اعجاز احمد ربیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)

ماہنامہ — فکرو نظر — اسلام آباد

شمارہ ۳

رجب المرجب ۱۳۹۱ھ ☆ ستمبر ۱۹۷۱ء

جلد ۹

مشمولات

- نظرات ————— مدیر ————— ۱۶۲
- علامہ جبار اللہ مخشری ————— محمد مجیب الرحمن ————— ۱۶۶
- شاہ ولی اللہ اور مسئلہ اجتہاد ————— ڈاکٹر محمد مظہر لقا ————— ۱۹۱
- سید علی ہجویری اور حسین زنجانی ————— ڈاکٹر پیر محمد حسن ————— ۲۰۰
- (ایک مشہور قصہ کا تاریخی جائزہ)
- دعا — اہمیت و ضرورت ————— انوار صولت ————— ۲۰۸
- تفسیر امام ابو منصور ماتریدی ————— ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی ————— ۲۱۷
- مراسلات ————— ۲۳۳

انتقاد [المنقذ من الضلال
الانصاف فی بیان سبب الاختلاف] ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی — ۲۳۶

[ہمدرد صحت —————] انوار صولت

نظرات

پاکستان بھتوں کے علی الرغم وجود میں آیا اور بھتوں کے علی الرغم بفضل اللہ قائم ہے۔ وہ عناصر جن کی نگاہوں میں پاکستان کا وجود کھٹکتا تھا روزِ اول سے اس کوشش میں لگے رہے کہ کسی نہ کسی طرح پاکستان کو نقصان پہنچائیں۔ اور اگر داؤ لگے تو خدا کر دہ اس کے وجود ہی کو صفحہ ہستی سے مٹا دیں۔ ان پاکستان دشمن عناصر کی معاندانہ سرگرمیوں کی وجہ سے پاکستان کونت نئے مصائب کا سامنا کرنا پڑتا رہا۔ ان کی فتنہ پرداز یوں نے ہمیں کبھی چین سے نہ رہنے دیا اور وطن عزیز آئے دن طرح طرح کی مشکلات سے دوچار ہوتا رہا۔ جب سے پاکستان قائم ہوا ہے اس وقت سے لے کر آج تک دیکھا جائے تو فتنوں کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے۔ لیکن گزشتہ دنوں جس قسم کے حالات رونما ہوئے وہ اتنے سنگین ہیں کہ ان کے آگے پچھلے تمام واقعات ہیچ نظر آتے ہیں۔ پاکستان کی وحدت بقا اور سالمیت کو ایسا شدید خطرہ کبھی لاحق نہیں ہوا جیسا کہ اب ہے۔ ہر چند کہ بروقت اقدام سے حالات پر قابو پایا گیا ہے۔ پھر بھی ایمن نشینی کا وقت نہیں۔ پاکستان کی موجودہ حکومت اور عوام کو پیش آمدہ حالات کا بے لاگ اور صحیح تجزیہ کر کے ان اسباب و عوامل کا کھوج لگانا چاہیئے جن کے باعث یہ حالات رونما ہوئے ہیں۔ اور اس کے بعد ان کے انزال کے لئے ایسی تدابیر اختیار کرنی چاہئیں جن سے ہمیشہ کے لئے ان فتنوں کا سدباب ہو جائے۔ یہ فتنے دوبارہ سر نہ اٹھا سکیں اور پاکستان کی اجتماعی زندگی صحیح خطوط اور صحت مند اقدار پر اس طرح تعمیر ہو کہ آئندہ آپ سے آپ فتنوں

کا قلعہ متع ہوتا رہے۔ بے شک پاکستان کے لئے یہ ایک لمحہ فکر یہ ہے۔ مشرقی پاکستان کا المیہ پاکستانی قوم کی آنکھیں کھول دینے کے لئے کافی ہے۔ یہ درست ہے کہ اس میں دشمنانِ پاکستان کی شرانگیزیوں کو زیادہ دخل ہے لیکن یہ بھی غلط نہیں کہ ہماری کوتاہیوں کا بھی اس میں ہاتھ ہے۔ اصلاحِ حال کے لئے جہاں اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم اعیانہ اور اعدائے پاکستان کی طرف سے چوکتے رہیں۔ وہاں یہ بھی لا بدی ہے کہ ہم اپنی کوتاہیوں کا بھی تنقیدی نظر سے جائزہ لیں۔ یہی ایک راستہ ہے، من حیث القوم ہماری نجات اور ہماری فلاح و بہبود کا۔ حقائق سے روگردانی یا واقعات سے چشم پوشی کر کے ہم ان خطرات کا دغیہ نہیں کر سکتے، جو پاکستان کے افق پر منڈلا رہے ہیں۔

جسم کی سطح پر پھوڑوں پھنسیوں کی نمود فسادِ خون کی علامت ہے۔ اس موقع پر علاج کے دو طریقے بالعموم اختیار کئے جاتے ہیں۔ ایک طریقہ بیرونی علاج کا ہے دوسرا اندرونی علاج کا۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ مستقل اور دیرپا نتیجہ صرف اسی صورت میں برآمد ہو سکتا ہے جبکہ اندرونی علاج کے ذریعے خون سے فاسد مادے کا اخراج کیا جائے ہمیں اس حقیقت کے اعتراف میں بخل، تعصب یا تنگ نظری سے کام نہیں لینا چاہیے کہ ہمارے قومی وجود میں سمیت پیدا ہو چکی ہے۔ ہم اپنے قومی وجود کا کوئی حصہ کاٹ کر پھینک دیں تو بھی مطلوبہ تندرستی کی توقع عبث ہے۔ جسم کے کسی عضو کا آپریشن بھی ایک علاج ہے۔ مگر یہ علاج وہاں سودمند ثابت ہوتا ہے جہاں کوئی عضو مآوف ہو گیا ہو لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا یہاں فسادِ ہمارے خون میں ہے۔ زہر ہمارے پورے وجود میں سرایت کر چکا ہے اس لئے کسی جزوی علاج سے کلی صحت کی امید کرنا امیدِ موہوم سے زیادہ نہیں۔ پاکستان کی وحدت اور سالمیت کی باتیں تو سبھی کرتے ہیں اور اگر صد فیصد نہیں تو کم از کم ملک کی بھاری اکثریت نیک نیتی کے ساتھ دل سے چاہتی ہے بلکہ فکر مند ہے کہ ان کا وطن کس طرح آفات و بلیات سے محفوظ رہے۔ لیکن اس بات کا بہت کم لوگوں کو انداک حاصل ہو گا کہ اس خواہش کے تعافض کیا ہیں اور ان تعافضوں کو بروئے کار لانے کے طریقے کیا ہیں۔ اس وقت پاکستان کی وحدت کو جو خطرہ درپیش ہے وہ بیرونی نہیں

اندرونی ہے۔ یہ اندرونی انتشار ہی ہے جس کو دیکھ کر بیرونی عناصر کے حوصلے بڑھ رہے ہیں۔ اور مختلف بیرونی طاقتیں اپنے ناپاک عزائم کی تکمیل کے لئے جوڑ توڑ میں لگی ہوئی ہیں۔

کسی ملک کی وحدت اور سالمیت کا راز اس قوم کے اتحاد و اتفاق، فکر و نظر کی یکسوئی اور یکجہتی میں مضمر ہے جو اس ملک میں بستی ہے۔ اُس ملک کا شیرازہ بکھر کر رہتا ہے جس کے باشندے اختلاف و افتراق کا شکار ہوں۔ عمرانیات کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اجتماعی شیرازہ بندی کے لئے ہر معاشرہ اپنے سامنے ایک ایسا نصب العین رکھنا ضروری سمجھتا ہے جس کا احترام بلا امتیاز سب کے دلوں میں جاگزیں ہو اور جس کے حصول کے لئے قوم کا ہر فرد استعداد و حسب توفیق کوشاں ہو، جس کی وقعت دلوں میں اس طرح راسخ ہو کہ وقت آنے پر لوگ پروانہ وار اس کے لئے اپنی جانیں تک قربان کر سکیں۔ یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ پاکستانی قوم کے سامنے عملاً ایسا کوئی اعلیٰ و ارفع مقصد نہیں۔ اس لئے اس وقت سب سے اہم اور بنیادی ضرورت یہ ہے کہ اخلاص و نیک نیتی کے ساتھ ہم اپنے سامنے اس نصب العین کو ایک زندہ حقیقت کی حیثیت سے پیش نظر رکھیں جس کے بغیر ہمارا قومی وجود بے معنی ہے۔ اس کی تھریج کی ضرورت نہیں کہ جب تک ہم مسلمان کہلانے کے مدعی ہیں۔ ہمارا نصب العین اسلام اور صرف اسلام ہے۔ اسلام کے ابدی اور آفاقی اصول ہی ہمارے ہر درد کا درماں ہیں۔ اسلام کی تعلیمات ہمیں اخوت، مساوات، ہمدردی اور اخلاص کا درس دیتی ہیں اور یہی وہ اقدار ہیں جو قومی تعمیر میں گارے چونے کا کام کرتی ہیں۔ جب کسی قوم کے برے دن آتے ہیں تو یہ اور اس قسم کی دوسری اعلیٰ اقدار رفتہ رفتہ اس قوم کی عملی زندگی سے رخصت ہو جاتی ہیں اور وہ قوم انتشار، بد نظمی، افراطی اور ابتری کا شکار ہو جاتی ہے۔ فطرت کے قانون اٹل ہیں ان میں کبھی کسی کے لئے تغیر و تبدل نہیں ہوتا جو لوگ فطرت کے تقاضوں کو سمجھ کر فطرت کے اشاروں پر چلنے کے لئے تیار نہیں ہوتے وہ پابانِ کلام گھٹے میں رہتے ہیں۔ قدرت کا یہ ایک غیر متبدل اصول ہے کہ اخلاقِ عالیہ کے بغیر کوئی معاشرہ یا انسانی گروہ کارنارہستی میں آگے بڑھنا تو کجا اپنا وجود بھی زیادہ عرصہ تک برقرار نہیں رکھ سکتا۔ فطرت مہربان ہے اس لئے ایک حد تک ڈھیل دیتی ہے جس کو غلطی سے کچھ اور سمجھ

لیجاتا ہے۔ تمام حجت کے بعد قانونِ مکافات اپنی پوری سرعت کے ساتھ حرکت میں آتا ہے اور تقدیر کا قاضی اپنا فتویٰ صادر کر کے انجام کے فرمان پر مہر تصدیق ثبت کر دیتا ہے۔ پھر نہ تو قبول ہوتی ہے نہ اصلاح کا موقع باقی رہتا ہے۔ گزشتہ چوبیس سال کی تاریخ نے ہمیں اس مقام پر پہنچا دیا ہے کہ اس کے آگے امید و بیم کے سوا کوئی چارہ کار نہیں۔

میں حیث القوم ہم اپنا جائزہ لیتے ہیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی میں منافقت اور فکر و عمل کے تضاد کا دور دورہ ہے۔ اخلاقی اقدار پامال ہو چکی ہیں۔ ہمارے عقائد بیکسر فاسد ہو چکے ہیں۔ وہ کلمہ جامعہ جو ہمیں ایک مرکز پر جمع کر کے متحد و متفق رکھ سکتا تھا ہمیں یاد نہیں رہا۔ دین جس کے اتباع میں ہماری دنیوی اور اخروی سعادت و کامرانی کا لازماً پوشیدہ ہے ہماری عملی زندگی ہی سے نہیں۔ فکر و نظر کی حدود سے بھی خارج ہوتا جا رہا ہے۔ ہم مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور ساتھ ہی دیانت داری سے ایسے نظریات کے بھی حامی ہیں جو اسلام کے عین ضد ہیں اور ہماری قوم کا ایک عنصر اسلام کو نظر انداز کر کے اس قسم کے نظریات کی تبلیغ اور عملی تنفیذ کے لئے تندی کے ساتھ کوشاں ہے۔ ہماری بڑی بد نصیبی یہی ہے کہ ہم خود اپنے نہیں رہے۔ ہم کو نہ اس بات کا شعور ہے کہ ہم کیا ہیں نہ اس امر کا احساس ہے کہ ہمارے وجود کی غرض و غایت کیا ہے۔ جب کوئی قوم اپنے اعلیٰ مقاصد اور عظیم تر نصب العین سے منحرف ہو جاتی ہے تو اسے فتنوں میں مبتلا کر دیا جاتا ہے۔ اس کی تعمیری صلاحیتیں دب جاتی ہیں اور تخریبی قوتیں اوپر آکر اپنا کام شروع کر دیتی ہیں۔ نتیجۂ صلاح و فلاح کی جگہ شروء و فساد کی کار فرمائی شروع ہو جاتی ہے۔ اس وقت پاکستانی قوم کچھ اسی قسم کے حالات سے دوچار ہے۔

اب بھی وقت ہے قوم کے سلیم الغنطرت صحیح الخیال، صاحب نظر لوگوں کو چاہیے کہ وہ اٹھیں اور منزل کا تعین کر کے صحیح سمت میں سفر کا آغاز کریں۔ یہی ایک طریقہ ہے امن و سلامتی کا، یہی ایک راستہ ہے مصائب کے گرداب سے نکلنے کا، یہی ایک ذریعہ ہے ہماری بقا کا۔

علامہ جبار اللہ الزمخشری

محمد مجیب الرحمن — (راجشاہی یونیورسٹی)

ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر بن احمد الخوافی الزمخشری اپنے عہد کے ان تسلیم شدہ پیشواؤں اور متفق علیہ اماموں میں سے تھے جن کی طرف لوگ علوم و فنون میں استفادہ کی خاطر دور دراز مقامات سے کھینچے چلے آتے تھے۔ آپ نہ صرف صاحب تصانیف کثیرہ ہیں بلکہ اپنے زمانہ میں علم تفسیر، حدیث، لغت، نحو، فلسفہ، علم بیان و کلام اور دیگر علوم و فنون کے بہت بڑے امام مانے جاتے تھے۔

آپ نے ۲۷ رجب ۴۶۷ھ کو زمخشر کی سرزمین میں جو خواہندم کا ایک بہت بڑا قصبہ ہے آنکھ کھولی۔ آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے گاؤں میں ہی پائی۔ اس کے بعد مکہ معظمہ پہنچ کر وہاں کے شہرہ آفاق عالم و فاضل شیخ ابن وہاس کی خدمت اقدس میں زانوئے تلمذ تہ کیا اور اس سلسلے میں عرصہ تک آپ کو وہاں قیام کرنا پڑا۔ یہی نہیں بلکہ آئندہ چل کر اپنی تصنیفات کے زمانہ کا بیشتر حصہ آپ نے اسی مقدس سرزمین میں گزارا۔ اسی بنا پر آپ کا لقب جبار اللہ (خدا کا ہمسایہ) پڑا اور ایسا مشہور ہوا کہ اصلی نام بھی اس کی اوٹ میں چھپ کر رہ گیا۔

تحصیل علم کے زمانہ میں متعدد اسلامی ممالک کے علاوہ کئی بار آپ کو بغداد بھی جانا پڑا جو اس زمانہ میں علم و عرفان کا گہوارہ اور اسلامی تہذیب و تمدن کا سب سے

بڑا مرکز تھا۔ ان دنوں کوئی بھی کسی فن میں مسلم امام نہیں تصور کیا جاتا تھا تا وقتیکہ وہ بغداد جا کر وہاں کے علمائے کرام اور فضلاء عظام سے جو یکا ذمہ عصر اور یکتائے معاصر ہو کر تھے تحصیل علم نہ کر چکا ہو۔ دار الخلافہ بغداد پہنچ کر جن علمائے کرام سے آپ نے استفادہ کیا ان میں سے فنِ ادب کے استاد ابو المنصور مضر کا نام نامی خصوصی طور پر قابل ذکر ہے۔ ادب میں آپ کے دوسرے استاد کا نام ابوالحسن علی بن مظفر ہے جو خراسان کے مشہور و معروف شہر نیشاپور کے مانے ہوئے جید عالم تھے۔ ابونعیم الاصفہانی کا نام بھی اس سلسلہ میں قابل ذکر ہے۔

آپ کے اساتذہ کرام کی فہرست بہت طویل ہے۔ مذکورہ بالا اساتذہ سے آپ نے نہ صرف پورا پورا استفادہ کیا بلکہ ان کے ساتھ آپ کے باقاعدہ طور پر علمی و ادبی مذاکرات بھی ہوا کرتے تھے۔ زرخشری نے ایک علمی خاندان اور علمی ماحول میں آنکھ کھولی، پھر بچپن ہی سے شہرہ آفاق اساتذہ و شیوخ سے استفادہ کے مواقع حاصل رہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ بچپن ہی سے آپ نے بلا کا ذہن پایا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آگے چل کر جب آپ نے علامہ فرسائی مشرور کی تویہ سونے پر سہاگہ ثابت ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ مرتبہ دوم آپ اپنے ترکہ میں وہ اصول تصانیف چھوڑ گئے جن پر آنے والی نسلیں ہمیشہ بھیجا طور پر نایز کر سکتی ہیں۔^۲

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ زرخشری خوارزم کا ایک بہت بڑا گاؤں ہے لیکن علامہ زرخشری خود اس بات کی تردید کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :- اما المولد فقریة مجہولۃ من قری نھوار زمسئی زرخشری و سمعت ابی رحمہ اللہ یقول اجتاز بہا اعرابی فسأل عن اسمہا واسمکبیرھا فقیل لہ زرخشری فقال لاخیر فی شروردولم یلمد بہا۔

یعنی جہاں تک میری جنم مہومی کا تعلق ہے وہ زرخشر نامی خواہزم کا ایک گمنام سا گاؤں ہے۔ میرے والد مرحوم کا کہنا ہے کہ اس گاؤں کے پاس سے گزرنے والے ایک بدو نے ایک دفعہ اس گاؤں اور اس کے سرگروہ کے نام کی بابت دریافت کیا۔ جب اسے گاؤں کا نام زرخشر بتایا گیا تو فوجاً ہی کہنے لگا "اس بدی میں مہللی کی کوئی امید نہیں" یہ کہہ کر وہ اس طرح چلے یا کہ مڑ کر بھی نہیں دیکھا بلکہ گویا اس نے زرخشر کے لغوی معنی ہی یہ لئے ہوں گے جس میں مہللی کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

علامہ زرخشری کی نیک نامی اور شہرت کی دھوم ان کے عین حیات ہی چارہ دانگ عالم میں مچ گئی تھی۔ یہاں تک کہ ہمعصر شعراء و ادباء نے دل کھول کر ان کی مدح سرائی میں نمایاں حصہ لیا۔ علمائے کرام ان کی تصنیف کردہ کتابوں کی روایت کے لئے بھی ان سے اجازت طلب کیا کرتے۔ حافظ ابو طہر احمد بن محمد السلفی نے ایک دفعہ اسکندریہ (ALEXANDRIA) سے انھیں خط لکھا کہ وہ اپنی تصنیفات اور مسموعات کی روایت کی اجازت مرحمت فرمائیں۔ زرخشری نے اس کا جواب لکھا۔ مگر یہ کوئی سیر حاصل جواب نہ تھا بلکہ گول مول سی بات تھی۔ اس میں سائل کی تشنگی جوں کی توں باقی رہ گئی تھی۔ اگلے سال پھر انھوں نے حرم پاک کے حجاج کے ہاتھ اجازت طلبی کا دوسرا خط لکھ بھیجا۔ اس میں پہلے خط کی یاد دہانی کرتے ہوئے انھوں نے بڑی منت سماجت کی اور لکھا کہ اگر فوراً اجازت کی مسافت حاصل نہ ہوتی تو میں خود ہی قدم بوسی کے لئے حاضر ہوتا۔ زرخشری نے بھی اس خط کا طویل جواب لکھا جو کہ ابن العارح کے نام ابو العلاء المعری المتوفی ۳۲۹ھ کے تحریر کردہ خط سے بڑی مشابہت رکھتا ہے۔ قارئین کرام کے ملاحظہ کے لئے اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:-

یعنی آسمان کے مہر و ماہ کے اندھینات النعش صغریٰ میں بہت ہی چھوٹے سے ستارے کو جو حیثیت حاصل ہوتی ہے، بڑے بڑے عالموں کی صف میں مجھ بھی وہی حیثیت

حاصل ہوتی ہے اور زرد پیلے رنگ کے بادل کو جو بارش کا حامل نہیں ہوتا سنگلاخ سنان بیابان میں موسلا دھار بارش کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے وہی حیثیت میری ہے۔ نیز گھوڑ دوڑ کے میدان (RACE HORSE) کے سست رفتار آخری گھوڑے کو برق رفتار گھوڑے کے ساتھ اور سست پرواز پرندے کے ساتھ تیز پرواز شکاری پرندوں کو جو حیثیت حاصل ہوتی ہے، میری مثال بھی بالکل ایسی ہی ہے۔ اور لفظ علامہ کے ساتھ ملقب و موسوم ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ نشان و علامت کے ساتھ صفر کا ایک نقطہ۔ علم ایک ایسا شہر ہے جس کے پہلے دروازہ کا نام درایت ہے اور دوسرے کا نام روایت۔ لیکن میں دونوں ہی دروازوں کا یکساں و مشترک ساز و سامان ہوں۔ اور میرا سایہ اس میں ایک کنکری کی پرچائیں سے بھی زیادہ بے مایہ ہے۔ جہاں تک روایت کا تعلق ہے وہ بعد کی پیداوار ہے اور اس کی سند بہت نزدیک ہے۔ نہ تو ماہر و حاذق علماء کی طرف اس کی نسبت ہوتی ہے اور نہ آزمودہ کار فضلاء کی طرف۔ جہاں تک درایت کا تعلق ہے وہ پانی کی بوند کی سی حیثیت رکھتی ہے جو منہ تک بھی نہیں پہنچ سکتی اور یہ گھوڑا پانی بھی ایسا کہ لبوں کو تر کرنے سے بھی قاصر۔ اور میرے متعلق فلاں و فلاں کی بات تمہیں ہرگز دھوکہ میں نہ ڈال رکھے۔

پھر زخمی نے اپنے خط میں علماء و فضلاء کی ایک بڑی تعداد کے نام گنوائے جنہوں نے اپنے قطعات اشعار کے ذریعہ سے دل کھول کر آپ کی تعریف کی۔ اجازت نامہ کا یہ آخری حصہ ہے مگر یہ عجیب سی بات ہے کہ اس طول طویل جواب میں اظہار برتری اور کچھ گول مول بات کے علاوہ مراحت سے کوئی بات نہیں کی گئی۔ یہ بھی نہیں معلوم کہ آئندہ چل کر طالب اجازت کو اجازت سے نواز آگیا یا نہیں۔

اس خط کے اقتباس سے نہ صرف زخمی کے ادبی اسلوب اور طرز تحریر کا پتہ چلتا

ہے بلکہ بخوبی یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ علمی حلقوں میں کس قدر ہر دلنیزی اور مقبولیت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے، حتیٰ کہ آپ سے روایتِ کتب کی بھی اجازت طلب کی جاتی۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ دوسروں کی طرف دھیان دیئے بغیر اپنے مشغلہ میں منہمک ہو کر ڈٹے رہنا اور بھلائی کو دل سے پسند کرنا آپ کا شیوہ تھا۔ نیز یہ کہ غرور، خود بینی اور خود پسندی کا شائبہ بھی آپ کے اندر پایا جاتا۔ مندرجہ ذیل اشعار جہاں آپ کی تدقیق و تحقیق کدو کاوش کی غمازی کرتے ہیں وہاں آپ کی خود پسندی، نخوت و انانیت کے بھی آئینہ دار ہیں۔

سہری لتفیح العلوم الذی + من وصل غانیۃ وطیب عناق

ترجمہ :- تحقیقِ علوم و مطالعہ کے لئے شب بیلدری میرے لئے زیادہ لذیذ اور موجب خوشی ہے بہ نسبت گانے والی چھوکری کے وصال سے یا اس کی لمبی گردن پر محبت کے ہاتھ ڈالنے سے۔

و تمایلی طرباً لحدّ عویصۃ + ا شہی و اعلیٰ من مدامۃ ساقی

ترجمہ :- کسی الجھے ہوئے مشکل مقام کو حل کرتے ہوئے اس کی خوشی میں جھوم جھوم جانا اور اڑتا ہوا، بل کھاتا ہوا خراماں خراماں چلنا میرے لئے زیادہ شیریں اور پسندیدہ ہے بادہ و ساغر سے۔

و صریر اقلامی علی اوراقہا + اعلیٰ من الدو کاء و العشاق

ترجمہ :- کاغذات پر میرے اٹھنے پر قلم کی کھڑکھڑاہٹ مجھے زیادہ مہماتی ہے۔ بہ نسبت عاشقوں کے شور و شغب اور موسیقی کے نغموں سے۔

أ بیت سہران السدجی و تبیتہ + نوماً و تبغی بعد ذالک الحاقی ... ۹

ترجمہ :- کیا اسی طرح میں شب بیلدری کرتا رہوں اور تو گہری نیند کے خمار میں رات گزارتا رہے اور پھر بھی تو مجھ جیسا بلند پایہ اور میرے اعلیٰ و ارفع مقام کو پا سکے گا؟ یعنی ہرگز ایسا نہیں ہوگا۔ ۵

بار اللہ زمخشری معتزلہ مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے اور اس پر آپ کو بہت ناز
 بھی تھا۔ چنانچہ آپ سب کے سامنے اپنے مکتب فکر کا برملا اعلان کرتے تھے۔ جب کبھی کسی
 سے ملنے جایا کرتے تھے تو باریابی کی اجازت مانگتے وقت لوگوں سے یوں گویا ہوتے: ”ابو
 القاسم معتزلی بالباب“ یعنی ابو القاسم معتزلی دروازہ پر کھڑا ہے اور صاحب خانہ
 سے ملنا چاہتا ہے۔

آپ قرآن مجید کو مخلوق گردانتے تھے۔ چنانچہ جب آپ نے اپنا شہرہ آفاق شاہکار
 ”الکشاف عن حقائق التنزیل وعبیون الاقاویل فی وجوہ التأویل“ تصنیف کیا تو اس کی
 ابتدائی سطور میں یوں رقمطراز ہوئے: ”الحمد لله الذی خلق القرآن“ یعنی ہر قسم کی تعریف
 و ستائش اس ذاتِ ستودہ صفات کے لئے ہے جس نے قرآن مجید کی تخلیق کی۔ کہتے ہیں کہ
 لوگوں نے تفسیر الکشاف کے اس افتتاحیہ فقرہ کو پڑھ کر دل ہی دل میں بڑی کبیدگی محسوس
 کی اور مصنف سے جرح و قدح کرتے ہوئے اس فقرہ کو تبدیل کرنے کی التجا کی۔ انھوں نے
 مزید کہا کہ ”اگر ہماری بات کو تسلیم کئے بغیر آپ نے ابتدائی جملے کو یوں ہی رہنے دیا تو اس
 کا نتیجہ اچھا نہیں ہوگا، نہ ہی اس تفسیر کی کچھ قدم و منزلت ہوگی بلکہ بڑی حقارت کی نگاہ
 سے دیکھی جائے گی۔“ یہ سن کر زمخشری نے اس فقرہ کو یوں تبدیل کیا: ”الحمد لله الذی
 جعل القرآن“ معتزلیوں کے نزدیک جعل بمعنی خلق ہے۔ اسی طرح امتدادِ زمانہ کے
 ساتھ ساتھ اس فقرہ میں اور بھی بہت سا تغیر و تبدل واقع ہوا۔ غرض یہ قصہ بہت
 طویل ہے۔ ابو العباس احمد ابن خلکان اپنی مایہ ناز تصنیف ”وفیات الاعیان“ میں لکھتے ہیں:
 میں نے اکثر نسخوں میں یوں لکھا ہوا دیکھا ”الحمد لله الذی انزل القرآن“ یہ اصلاح
 مصنف کی اپنی نہیں ہے بلکہ لوگوں کی طرف سے ہے۔

قاضی القضاۃ ابن خلکان المتوفی ۷۸۱ھ آگے چل کر اپنے بعض شیوخ سے نقل

کرتے ہیں کہ ابوالقاسم زرخشتری ایک ٹانگ سے معذور (لنگڑے) تھے۔ چلنے پھرنے کے لئے انھوں نے لکڑی کی ایک مصنوعی ٹانگ بنا رکھی تھی۔

آپ لنگڑے کیونکر ہوئے؟ اس کی وجہ یوں بیان کی جاتی ہے کہ دورانِ سفر خوارزم میں سخت برف باری ہی آپ کے لنگڑے پن کا باعث بن گئی۔ آپ کے پاس ہمیشہ ایک رجیٹر ہوا کرتا تھا جس میں بہت سے دانشور اور واقف کار لوگوں کی شہادت نامہ درج رہتی تھی کہ یہ ٹانگ کسی سنگین جرم یا چوری چکاری میں نہیں کاٹی گئی بلکہ محض ایک حادثہ کی نذر ہو گئی۔

اطرافِ زرخشتری یہ ایک دیکھی مہالی اور آزمودہ حقیقت ہے کہ وہاں کی بستیخ۔ اور سخت برف باری بھی کبھی کبھی لنگڑے پن کا باعث بنتی ہے۔ خصوصاً ملک خوارزم کی برف باری تو بہت ہی سخت اور بے پناہ ہوا کرتی ہے۔ وہاں کی سردی تو اس قدر شدید اور دانت سے دانت بجانے والی ہے کہ خدا کی پناہ! صرف جارا اللہ زرخشتری ہی نہیں بلکہ اور بھی سینکڑوں افراد ایسے ملیں گے جن کی صحیح و سالم ٹانگیں سردی کی نذر ہو چکی ہیں اور جنہیں قاضی ابن خلکان خود اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ ایک رستے ہوئے ناسور کی وجہ سے آپ کی ٹانگ کاٹ ڈالنے کی نوبت پہنچی تھی۔

بعض متاخرین سے یہ بھی منقول ہے کہ جب آپ بغداد میں وارد ہو کر فقیہ حنفی دامعانی المتوفی ۵۴۳ھ سے ملے تو انھوں نے سب سے پہلے ٹانگ ٹوٹنے کی وجہ دریافت کی آپ نے جواب دیا کہ اس کا باعث بچپن میں میری والدہ کی بددعا ہے۔ دراصل ہوا یہ کہ میں نے بچپن میں ایک چڑیا پکڑ کر دھاگہ سے اس کی ٹانگ باندھ دی۔ دفعۃً وہ میرے ہاتھ سے پرواز کرتی ہوئی روزن کی راہ سے اندر جا گئی۔ اب ہاتھ کا شکار چھوٹے دیکھ کر مجھے بڑی کوفت ہوئی اور میں نے پیچھے کی طرف سے وہ باریک سا دھاگہ کھینچا جو ٹانگ کے ساتھ بندھا ہوا تھا۔ پھر کیا دیکھتا ہوں کہ ناگاہ اس کے جسم سے ٹانگ بالکل الگ ہو کر رہ گئی۔ یہ حالت زار دیکھ کر میری والدہ کو بہت ترس آیا اور مجھ پر برا فروختہ بھی ہوئیں۔ بالآخر طیش میں آ کر بولیں: "کبخت تجھے ہمیشہ پرندوں کو تکلیف

دینے کی شرارت سوچتی ہے۔ حالانکہ میں کتنی روک ٹوک کرتی ہوں۔ اور اب کی دفعہ تو
تو نے گوریا بیچاری کی ٹانگ بھی توڑ ڈالی ہے۔ خدا تجھے بھی ایسا ہی کرے گا۔

بعد ازاں حصولِ تعلیم کے لئے علوم و فنون کے مرکزِ بخارا پہنچا تو اشلے راہ میں
سواری سے گر کر غیر متوقع طور پر سری ٹانگ ٹوٹ گئی۔ پھر دہر دہر رفتہ رفتہ اس قدر بڑھ گیا کہ
کاٹنے کے سوا کوئی چارہ کار ہی نہ رہا۔ کہتے ہیں کہ راہ چلتے وقت آپ اپنے پاؤں کے ٹوٹے
ہوئے حصّہ میں نکلڑی کی ایک مصنوعی ٹانگ بنا کر اس پر کپڑا تان لیا کرتے تھے تاکہ دوسروں
کو پتہ نہ چل سکے کہ ان کی ایک ٹانگ بیکار ہے۔ واللہ اعلم بالصواب وعلہ التمر والحکم
علامہ زرخشری ایک ظریف الطبع اور خوش مزاج آدمی تھے۔ فنِ ادب میں انھیں
یدِ طولیٰ اور خاصا درک حاصل تھا۔ زیارتِ کعبہ کے لئے مکہ معظمہ کو جاتے ہوئے بغداد
میں وارد ہوئے تو وہاں کے نامی گرامی عالم و فاضل شریف ابوالسعادات ہبۃ اللہ بن محمد
العلوی النحوی المعروف بابن الشجری المتوفی ۵۴۲ھ نے بڑی گرمجوشی اور تپاک سے آپ
کی آؤ بھگت کی۔ زرخشری کے ورودِ مسعود پر شریف بن الشجری اس قدر خوش ہوئے کہ
فوراً ان کے پہلو میں بیٹھ کر ذیل کے اشعار سنائے :-

كانت مسألة الركبان تخبرني + عن احمد بن دؤاد اطيب الخبير
حتى التيقنا فلا والله ما سمعت + اذني باحسن مما قدر رأی بصری
ترجمہ :- شتر سواروں کی باہمی پوچھ گچھ اور دریافت نے مجھے احمد بن دؤاد سے متعلق
بہترین مسرت انگیز خبر پہنچائی۔ یہاں تک کہ جب ہمیں ایک دوسرے سے ملنے کا موقع ملا
تو خدا کی قسم جو کچھ کان نے سنا تھا اس سے کہیں بڑھ کر لکھنے نے دیکھا۔
پھر مزید شعر گوئی کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا :-

استكبر الانبياء قبل لقائه + فلما التيقنا صغر الخبير الخبير

ترجمہ :- ممدوح کے ساتھ ملاقات سے پہلے ان کے متعدد اوصاف کی جو خبریں

مجھے ملتی رہیں وہ بہت مبالغہ آمیز دکھائی دیتی تھیں۔ مگر جب میں ان کے دیدار سے لطف اندوز ہوا تو پہلے کی خبریں پھینکی اور معمولی معلوم ہونے لگیں۔

پھر شریف الشجری نے آپ کی مدح سرائی کرنا شروع کی جس پر آپ نے کوئی روک ٹوک یا کسی قسم کی مزاحمت نہ کی۔ مگر جب انھوں نے اپنا سلسلہ گفتگو ختم کر لیا تو آپ نے موزوں الفاظ میں دل کھول کر ان کا شکریہ ادا کیا، مدح سرائی کی اور ان کے عہد و اپنی فروتنی اور بے بضاعتی کا اظہار کرتے ہوئے کہنے لگے: ایک بار زید النخیل خدمت نبویؐ میں باریاب ہوئے اور رسول اکرمؐ کو پہلی دفعہ دیکھتے ہی بہت بلند آواز سے کلمہ شہادتین پڑھ دیا۔ یہ دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کل رجل وُصف لی وجدته دون الصفة الا انت فانك ذوق ما وُصف لی وكذلك انت يا ايها الشريف"۔ یعنی جب میرے سامنے لوگوں کے اوصاف بتائے جاتے ہیں تو میں انھیں ان اوصاف سے کمتر پاتا ہوں مگر اے زید تم مجھے اس سے مستثنیٰ نظر آتے ہو۔ کیونکہ تمہارے متعلق مجھے بتائے ہوئے اوصاف سے میں تمہیں کہیں بڑھ کر پاتا ہوں۔ ہمارے جناب شریف صاحب کے ساتھ بھی بالکل معاملہ یہی ہے۔ یعنی میں ان کو ان کے اوصاف سے زیادہ پاتا ہوں۔" یہ کہہ کر زعفرانی نے شریف ابن الشجری کی خوب خوب تعریفیں کیں اور دعائیں دیں حاضرین مجلس ان دونوں کی عالمانہ گفتگو سے بہت ہی محظوظ ہوئے لان المنبر كان اليق بالشريف والشعر كان اليق بالزعفراني۔ کیونکہ یہ خبر شریف شجری کے زیادہ نمایاں شان تھی۔ جیسا کہ شعر زعفرانی کے لئے زیادہ نمایاں شان تھا۔

واضح رہے کہ زید مذکور کو ان کے دلیرانہ اور غازیانہ اوصاف کی وجہ سے خیل یعنی گھوڑے کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ یہ اپنی قوم کے شاعر اور خطیب بھی تھے۔

ابو البركات عبد الرحمن بن ابي سعيد الانباري المتوفى ٤٤٥هـ: نزہت الادباء فی طبقات الادباء، ص ۲۳۲۔

EDITED BY ATTIA AMER:

ALMQVIST AND WIKSELL. STOCKHOLM. UPPSALA

۹۔ الضاء ۳۳۲

مسلمان بن کر جب حضور اکرم صلعم کی خدمت میں آئے تو حضور پر نور صلعم نے لفظ خیل کو خیر سے بدل دیا۔ لان الخیل معقودٌ فی نواصیہا الخیر الی یوم القیامة۔ (الحديث) یعنی گھوڑے کی پیشانی میں روزِ حشر تک مہلاتی باندھی ہوئی ہوتی ہے۔ یہ وہی زید تھے جن کے نیک نفس ہونے کے متعلق خود آنحضرت صلعم نے شہادت دی تھی اور جن کے باپ کا نام مہلہل الطائی تھا۔^۱

غرض عروس البلاد بغداد میں شریفِ شجری کے ساتھ زخمشری کی یہ عارضی مگر یادگار علمی و ادبی صحبتیں جب ختم ہوئیں تو وہ مکہ معظمہ کے مقدس گھر کی طرف روانہ ہو گئے۔ وہاں سے واپسی کے بعد عرفات کی شب ۱۲۳۸ھ مطابق ۱۲۳۷ھ بمقامِ جبرانیہ جو حواریہ میں دریائے جیحون کے ساحل پر ایک چھوٹا سا قصبہ ہے، زخمشری کی روح ہمیشہ کے لئے قفسِ عنصری سے پرواز کرتی ہوئی عالمِ جاودانی کو سدھاری۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

یا قوت المجوی المتوفی ۱۲۶۶ھ نے معجم البلدان میں تحریر کیا ہے کہ جبرانیہ کا لفظ معرب (عربی بنایا ہوا) ہے۔ اصل میں اس کا عجمی نام گرگانج تھا۔ مشہور سیاح محمد بن عبد اللہ ابن بطوطہ المتوفی ۷۴۹ھ۔ ۷۳۷ھ نے بھی بذاتِ خود مقامِ جبرانیہ کی زیارت کی جہاں آپ کی آخری آرام گاہ بنی ہوئی تھی۔ بعض نے آپ کی وفاتِ حشر آیت پر یوں مرثیہ خوانی کی:

فارضی مکة تذری الدمع مقلتها - حزناً لفرقة جارا للہ محمود

ترجمہ :- سرزمینِ مکہ اپنی آنکھوں سے خون کے آنسو بہاتی ہے، علامہ جارا للہ محمود کی دائمی فرقت کے رنج و غم کی وجہ سے۔

امام زخمشری اپنے زمانہ میں نہ صرف ایک بے نظیر مفسرِ قرآن تھے بلکہ ایک عدیم المثال فلسفی، نامدِ الوجود لغت دان، بلند پایہ ادیب اور آن گنت مذہبی کتابوں کے مصنف تھے متعدد متداول علوم و فنون کے ایک ناپیدا کنار سمندر تھے۔ بین الاقوامی شہرت و نیکی نامی

کے ساتھ اس دنیائے فانی سے رخصت ہوتے وقت آپ اپنے ترکہ کے طور پہلے بہا علی خزانہ، بے انتہا ادبی ذخیرہ اور بے شمار جواہر پاروں کا گنجینہ پیچھے چھوڑ گئے جو عاشقانِ علم و عرفان و تشنگانِ فضل و فن کی پیاس بجھانے کے لئے کافی و شافی ہے۔ سچ پوچھئے تو یوں کہنا چاہیے کہ امتدادِ زمانہ بلکہ رہتی دنیا تک تاریخِ کبھی انہیں فراموش نہیں کر سکے گی۔ امام جواد اللہ ز محشری صرف ایک بہترین مصنفِ کتب، ایک بلند پایہ مفسرِ قرآن اور علم و ادب کے عظیم دارِ ہی نہ تھے بلکہ وہ ایک اعلیٰ درجہ کے شاعر بھی تھے۔ ان کے شاعرانہ شوق و میلان اور ذوقِ سلیم نے مختلف مقامات و مواقع پر انہیں عمدہ عمدہ اشعار کہنے پر آمادہ کیا۔ ان کے کلام میں جہاں اشارات و رمزیت کا حسن و لطافت ہے، وہاں زبان کی شستگی، بے ساختگی اور سلاست و روانی کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ اپنے اشعار کے ذریعہ جہاں وہ دقیق فلسفہ چھانٹتے ہیں، وہاں درد مند اور بے چین دلوں کی دھڑکنوں اور سروٹوں کی ترجمانی بھی کرتے ہیں۔ کہیں کہیں وہ اپنے لغات کی شیرینی سے کانوں کو مسحور بھی کر لیا کرتے ہیں۔ بلاشبہ ان کی شاعری عربی ادب کے فروغ میں ایک گرانقدر اضافہ ہے۔ کبھی کبھی ان کے اشعار تکلف سے پاک اور تاثیر میں ڈوبے ہوئے بھی نظر آتے ہیں۔ بلکہ جذبات کی شدت الفاظ کے آجگنوں کو گھلا دیتی ہے۔ طرز بیان عمدہ اور زبان ستھری و نکھری ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ علامہ سمعی المتوفی ۵۶۲ھ نے آپ کے بہت سے اشعار کا ذکر کیا ہے جن میں سے چند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:-

الاول لسعدی ما لئنا فیک من وطر + وهل نطلبن التجل من بعین البقر

ترجمہ:- اے میرے مخاطب! سعدی سے یہ ضرور کہنا کہ ہمیں اس کی کوئی حاجت نہیں اور نہ ہی ہمیں بڑی آنکھوں کی تلاش ہے گائے کی آنکھوں میں سے۔

فانا اقتصرنا بالذین تضایقت + عیونہم واللہ یجزی من اقتصر

ترجمہ:- کیونکہ ہم نے انہیں پر اکتفا کیا جن کی آنکھیں کوتاہ و تنگ ہوتی ہیں۔ اور اللہ پاک اے جزائے خیر دیتا ہے جو قناعت کرتا ہے۔

ملح و لکن عندہ کل جفوة + ولہد ارفی الدنیا من لہد بلا کدر

ترجمہ:- سعدی ہے تو ایک دوشیزہ نازنین سی مگر جفاکار بھی ہے اور دنیا کی عجیب
ریت ہے کہ خوشی اور سنج، صفائی اور کدورت ساتھ ساتھ شانہ بشانہ چلتی ہے۔

وقلت له جئنی بورودنا + اُردت به وردد الخدود و ما شعر

ترجمہ:- ایک روز میں نے اس سے کہا کہ میرے پاس گلاب لاؤ۔ اور بلاشبہ میری مراد
اس گلاب سے اس کا رخسار تھا مگر افسوس کہ وہ سمجھ نہیں سکی۔

فقال انتظری رجیع طرف اجئى به + فقلت له هیصات مالی منتظر

ترجمہ:- اس نے کہا ہل بھر انتظار کرو۔ میں ابھی لاریتی ہوں۔ میں نے کہا کہ افسوس
مجھ میں انتظار کی سکت نہیں۔

فقال ولاورد سوى الخد حاضر + فقلت له انى قنعت بما حضر

ترجمہ:- پھر وہ کہنے لگی کہ گلاب تو نہیں ملا البتہ میرا رخسار حاضر خدمت ہے۔ میں نے کہا جو
کچھ حاضر ہے اسی پر قناعت کرتا ہوں نہ

آگے چل کر اسی سعدی کے متعلق یوں نظم کرتے ہیں:-

أيا حبذا سعدی وحبّ مقامها + ويا حبذا این استقلّ مقامها

حیاتی و موتی قریب سعدی وبعدها + وعزّی وخذّی وصلها والنصرامها

ترجمہ:- سعدی کتنی بھلی عورت ہے اور اس کی قیام گاہ کس قدر پسندیدہ ہے اور
کیا ہی اچھی ہے وہ جگہ جہاں اس کی فرود گاہ و سراپرہ واقع ہوئے ہیں۔ جب وہ قریب تر
ہوتی ہے تو میری جان میں جان آ جاتی ہے۔ جب وہ دُور جاتی ہے تو میری جان بھی نکل
جانا چاہتی ہے۔

سلام علیہا این است و اصحت + وان کان لا یقرّ اعلیٰ سلامها

اذا سحبت سعدی بارض ذیولها + فقد ادغم المسک الذکی رُغامها

نہ شیخ ابراہیم الدسوقی۔ بذذ من ترجمۃ المؤلف بأخرا الکشاف ج ۲، ص ۳۷۵۔

عبدالحمّی بن العمار الحبلی المتوفی ۱۰۸۹ھ۔ شذرات الذہب ج ۴، ص ۲۱۰-۱۰۹۔

ترجمہ :- میری طرف سے لے ہزاروں سلام و نیاز ہو جہاں اس کی صبحیں اور شامیں گزرتی ہوں، اگرچہ سعدی کی طرف سے مجھے کبھی سلام نہیں کہا جاتا ہے۔ جب کبھی کسی زمین میں سعدی اپنا دامن گھسیٹے تو گویا اس کی مٹی کے ساتھ خوشبودار مشک عنبر گھل مل گیا ہوتا ہے۔
ابوالحسن علی القفطی المتوفی ۶۳۶ھ نے کہا کہ یہ ایک طویل و عریض قصیدہ ہے، جس کے ذریعہ زمخشری نے وزیر مجیر الدولہ الارستانی کی مدح سرائی کی۔ وزیر نے بھی اس کے جواب میں انھیں نہ صرف بیش قیمت خلعت سے نوازا بلکہ ہزار دینار اور کئی گھوڑے عنایت کئے۔ اللہ

قفطی المتوفی ۶۳۶ھ کا کہنا ہے کہ انھیں افضل الدین امیرک الزیانی نے زمخشری کا ایک طویل سا قصیدہ پڑھ کر سنایا جس کا کچھ حصہ یہ ہے :-

مری بہ وتعلق برداشہ + لیكون فيك من الحبيب نسيم
قولى له ما بال قلبك فتاسياً + ولقد عهدتک بي وانت حريم
انى اجهلك ان اتول ظلمتني واللہ يعلم اننى مظلوم

ترجمہ :- اے میری محبوبہ! تو میرے حبیب کے پاس سے مزید گزرنا اور پھر اس کی چادر سے لپٹ جانا تاکہ اس کی نرم ہوا میں تجھے نصیب ہوں۔ پھر اس سے یہ کہنا کہ وہ اتنا سنگدل کیوں واقع ہوا۔ حالانکہ اس سے قبل جب بھی میں نے لے دیکھا تو وہ نرم دل معلوم ہوا۔ بلاشبہ میں تمہیں یہ کہنے سے بالا و برتر سمجھتا ہوں کہ تو نے مجھ پر ظلم ڈھایا حالانکہ اللہ پاک خوب جانتے ہیں کہ میں مظلوم ہوں۔ اللہ

مذکورہ بالا اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ زمخشری کی شاعری زندگی کے لطیف پہلوؤں سے یکسر خالی نہیں۔ بلکہ رنگینی اور عنائی کے ساتھ وہ تشبیب و تغزل کو بھی بدستور بروئے کار لاتے ہیں مگر یہ بات ضرور ہے کہ اس کی شاعری کبھی یا وہ کوئی ولاف زنی

سے آلودہ نہ ہو سکی۔ شاعر کی انفرادیت کا اظہار صحیح معنوں میں اس کی غنائی شاعری (LYRIC POETRY) غزل، تشبیب، ذکر شباب، جذباتِ الفت و محبت اور رنج و الم کے اظہار سے ہوتا ہے۔ باوجود ان صفات کی کمی کے زخمخشی کے انداز و اسلوب میں فی الجملہ لطافت پائی جاتی ہے مگر کیفیاتِ عشق سے ناآشنائی نے جا بجا بھونڈا پن پیدا کر دیا۔ دیگر اصنافِ سخن کی طرح زخمخشی نے مرثیے اور قصائد بھی تحریر کئے۔ ان کے راثی میں رنج و الم کے جذبات کی شدت پائی جاتی ہے۔ اپنے مشفق استاد شیخ ابو منصور مضر کے انتقال پر طلال پر زخمخشی نے بڑے غم انگیز لہجہ میں یوں مرثیہ خوانی کی:-

وما زال موت المرثی خرب دارۃ + وموت فزید العصر قد خرب العصر
وصک بمثل الصخر سمعی نصیۃ + وشبہت بالخنساء اذا فقدت صخرها
ترجمہ :- آدمی کی موت اس کے گھر کے لئے ہمیشہ ویران کن ثابت ہوتی ہے۔ مگر
یتائے روزگار مدروح (ابو مضر) کی موت نے زمانہ کو ویران کر دیا۔ اودان کی خیر مرگ
نے میرے کانوں کو یوں چاک کیا جیسے پتھر چاک کیا جاتا ہے اور مرثیہ گوئی میں مجھے خنساء
بنت تماضر (راثی العرب) کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جس نے اپنے بھائی صخر کو گم پایا تھا۔

وقائلة ما هذه الدار الراتی + تاقط من عینک سمطین سمطین
فقلت هو الدار الذی کان قد حشا + ابو مضر اذ فی تاقط من عینی
ترجمہ :- وہ آکر کہنے لگی کیسے ہیں یہ موتی جو آپ کی آنکھوں سے لڑیاں بن کر
ٹپک رہے ہیں؟ میں نے کہا یہ وہ موتی ہیں جو میرے استادِ محترم ابو منصور مضر نے
کانوں کے راستے سے بھر دیئے تھے جو خون کے آنسو بن کر آنکھوں کی راہ سے ٹپک رہے ہیں۔^{۱۳}
اپنے دین کے سلسلہ میں ان کی زبان سے نکلے ہوئے ذیل کے یہ اشعار کیسے عمدہ اور
زبان زد خاص و عام ہیں !

اذا سألوا عن مذہبی لعائن مجہد + واکتمہ کتمانہ فی اسلام

فان حنفياً قلت قتالوا بآئتي + أبيع الطلا وهو الشراب المحترق
ترجمہ :- جب لوگ میرے مذہب کے متعلق دریافت کرتے ہیں تو میں سمجھتا ہوں کہ
انہیں واضح الفاظ میں بتا دینے کے بجائے پردہ راز میں رکھنا ہی زیادہ ہوشمندی کی بات ہے
کیونکہ میں اگر اپنے آپ کو حنفی بتاؤں تو لوگ کہیں گے یہ اس لئے ہے کہ میں مخصوص طور پر
پکی ہوئی شراب کو مباح سمجھتا ہوں حالانکہ وہ میرے نزدیک حرام ہی کا حکم رکھتی ہے۔
وان مالکياً قلت قتالوا بآئتي + أبيع لهم اهل الكلاب وهم
وان شافعياً قلت قتالوا بآئتي + أبيع نكاح البنت والبنت محرم
ترجمہ :- اور اگر میں مالکی بن کر جلوہ گر ہو جاؤں تو وہ کہیں گے کہ یہ اس لئے کہ میں
کتے کا گوشت جائز سمجھتا ہوں حالانکہ یہ ٹھیک نہیں ہے اور اگر میں اپنے کو شافعی للذہب
بتاؤں تو وہ کہیں گے کہ یہ اس لئے کہ میں لڑکی کے ساتھ شادی بیاہ کو مباح قرار دیتا ہوں
جبکہ وہ حرام ہے۔

وان حنبلياً قلت قتالوا بآئتي + ثقیل حلولى او لغيري بمجسم
وان قلت من اهل الحديث وهزبه + يقولون تيس ليس يدري وليضم
ترجمہ :- اور اگر میں اپنے آپ کو اہل حدیث کے زمرہ میں جو کسی تقلید شخصی کے قائل
نہیں منسلک بتاؤں تو وہ کہیں گے کہ یہ ایک کس چھوکر ہے جس میں نہ تو سمجھنے کا سلیقہ ہے اور
نہ ہی شہد کا مادہ ۔

علامہ جابر اللہ دراصل یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لوگوں کو ہر حالت میں ماضی و خوش
رکھنا مشکل ہے۔ ان کی طبعی عادت ہے کہ وہ ہر مسلک پر طعن و تشنیع کرتے ہیں۔ بنا بریں زنجیری
ان باتوں سے بالاتر رہنا چاہتے ہیں اور آگے چل کر کہتے ہیں :-

تجبت من هذا الزمان وأهله + فبما احدث من ألسن الناس يسلم
واخبرني دهرى وقدّم معشرا + على انهم لا يعلمون واعلم
ترجمہ :- میں متحیر و ششدد ہوں اس زمانہ سے اور زمانہ والوں سے جہاں لوگوں
کی زبان درازی سے کوئی بھی نہیں بچ سکا۔ یہ زمانہ وہ ہے جس نے مجھے پیچھے کی طرف

دھکیلا اور دوسروں کو آگے بڑھایا محض اس بنا پر کہ میں جانتا ہوں اور وہ نہیں جانتے بگا
 آگے چل کر کسی اور موقع پر بھی انہوں نے زمانہ اور زمانہ والوں سے شکوہ سنجی کی
 ہے جیسا کہ وہ کہتے ہیں :-

زمان کل حبب فیه حب + وطعم الخلّ خل لویذاق

ترجمہ :- یہ زمانہ ہے کہ ہر دوست اس میں فریب کاری اور خیانت کا مرتکب ہے ایسی
 دوستی کا مزہ اگر چکھا جائے تو بڑا تلخ معلوم ہوتا ہے ۔

مذکورہ بالا اقتباسات سے بخوبی یہ معلوم ہوتا ہے کہ زرخشتری نہ صرف ایک نامور و
 عمدہ گو شاعر تھے بلکہ وہ اپنے عہد میں علم و فضل اور فکر و نظر کے ایک اچھوتے اور نرالی
 مقام پر فائز تھے۔ ان کی شعرو شاعری کا دائرہ اس قدر وسیع تھا کہ اس کی ہر صنف کو
 بیان کرنے کے لئے یہ مختصر سامضمون کافی نہیں بلکہ بذاتِ خود یہ ایک طویل مقالے کا محتاج
 ہے۔ مندرجہ بالا اشعار اس بات کا بھی بین ثبوت پیش کرتے ہیں کہ تمام تر موانع کے باوجود
 زرخشتری کی جدت طراز طبیعت شاعری کے ہر میدان اور تقریباً تمام اصناف سخن میں طبع
 آزمائی کئے بغیر نہ رہ سکی۔ المقامات یا انصائح الکبار اور انصائح الصغار نامی دونوں شاہکاروں
 میں آپ کے بہت سے اشعار بکھرے پڑے ہیں۔ المقامات یا انصائح الکبار دراصل عربی
 زبان و ادب کے مختلف نصیحت آمیز افسانوں اور اشعار کا مجموعہ ہے۔ اس تصنیف کے پیچھے
 بھی ایک تاریخی پس منظر موجود ہے۔ اسی پس منظر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مولیٰ
 طاش کبیرہ زادہ الرومی المتوفی ۹۶۸ھ تحریر کرتے ہیں کہ اپنی زندگی کی اکتالیس بہاریں
 گزارنے کے بعد بھی زرخشتری ایک دنیا ساز انسان کی طرح باقاعدہ طور پر شاہی دربار سے
 وابستہ تھے۔ امراء و وزراء سے ان کے تعلقات گہرے تھے۔ ان کی جھوٹ موٹ اور
 مبالغہ آمیز تعریف و توصیف کے پل بانہہ کر ان سے معقول انعامات اور عطیات حاصل
 کیا کرتے۔ اس کے بعد پھر یہ کمال خوش بختی تھی کہ روحانی کامرانی ان کے قدم چومنے

گنگائی اور ان کی زندگی میں ایک ایسی تبدیلی واقع ہوئی جس کا انہیں کوئی گمان نہ تھا۔ ایک شب کو خواب کے ذریعہ انہیں حکم ہوا کہ دنیاوی حرص و طمع کو چھوڑ کر دینی و مذہبی خدمات سر انجام دیں۔ اپنے مقامات کے شروع میں بھی زرخیزی نے اس حین خواب کے واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ۱۵۱۲ھ (۱۱۱۵ء) کے ماہ رجب المرجب کی ابتداء میں زرخیزی ایک مہلک مرض میں مبتلا ہوئے۔ ان دنوں ان کی عمر ۴۳ سال کی تھی۔ مرض کی شدت کو دیکھ کر ان کی طبیعت گھبرا گئی اور اپنے کئے پر انہیں بہت ہی ندامت و پشیمانی محسوس ہونے لگی۔ بالآخر بستر علالت ہی پر انہوں نے یہ عہد کیا کہ اگر خدا نے تندرستی عنایت کی تو شاہی دیار سے وہ ہمیشہ کے لئے قطع تعلق کر لیں گے۔ تملق اور چالپوسی کو کبھی اپنا ذریعہ معاش نہ بنائیں گے۔ نہ ہی امراء و مشرفاء کی بے بنیاد و من گھڑت تعریف و ستائش سے اپنے دامن کو آلودہ کرتے ہوئے ان کا چہیتا اور محبوب بننے کی ناکام کوشش کریں گے۔ کیونکہ محض دعوئیوں اور روپوں پیسوں کی خاطر ایوان سلطنت میں جا کر امراء کی بے جا تعریف و توصیف کرنا اپنی انسانیت اور شرافت کو بُری طرح داغدار کرنے کے مترادف ہے۔ یہ بالکل صحیح اور مسلم بات ہے کہ دولت و ثروت اور شہرت کی دائمی ہوس میں قصر شاہی سے وابستہ ہو کر شاعری کبھی نہیں بنتی بلکہ یہ شاعری کے فطری اور طبعی جوہر کو اجاگر کرنے کے بجائے غارت کر دیتی ہے۔ اس کی جلی صلاحتیوں کا خاتمہ کرتی ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا کہ مصروفیاتِ دیار اور اس کی نت نئی پابندیاں اسکالر کی عبقریت کے لئے طلائی زنجیریں ثابت ہوتی ہیں اور اس کا دائرہ صرف قہری دنیا تک محدود و مقید ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کی طبعی ذکاوت و عبقریت کو آزادانہ جولانیاں دکھانے اور پرو بال پھیلانے کا موقع نہیں ملتا۔

انہی وجوہات کی بنا پر زرخیزی نے خوشامد اور چالپوسی کی زندگی کو خیر باد کہہ کر ددیشانہ زندگی بسر کرنے کا ارادہ کیا۔ انہوں نے قبل از علالت کے دور کو ایام جاہلیت اور

بعد از ملاقات کے دور کو دورِ اسلام سے تعبیر کیا۔ پھر دل ہی دل میں یہ تہیہ کر لیا نیز اللہ کو حاضرِ ناظر سمجھ کر اس کے روبرو یہ عہد کیا کہ دورِ جاہلی میں اپنے مبالغہ آمیز مذہبی قصائد کے ذریعہ جو کچھ اسموں نے کمایا اور کھایا سب کو قے کر کے نکال باہر کر بیچے۔ اس طرح سے چند روزہ شاہی دربار کے رجسٹر میں ان کا جو نام درج ہے اسے حرفِ غلط کی طرح مٹا کر کراسٹ ایزدی میں اسے درج کریں گے۔ کیونکہ اس دنیا میں اللہ کے بندوں کے پاس ہاتھ پھیلا کر کبھی کوئی بے نیاز نہیں ہو سکا۔ ہاتھ پھیلانا تو صرف اسی دربارِ خداوندی میں چاہیئے جہاں کشکولِ گدائی لے کر دنیا کے شاہان و سلاطین بھی سرگرداں پھرتے ہیں۔ زمخشری نے یہ بھی عہد کیا تھا کہ اگر انھیں تندرستی نصیب ہوئی تو وہ اپنی رہی سہی زندگی کو خالص دینی و مذہبی کتب کی تصنیف و تالیف میں صرف کریں گے۔ یونانی فلسفہ و منطق کو پس پشت ڈال کر صرف قرآن و حدیث کی طرف اپنی ساری توجہات کو مرکوز کرینگے (ملاحظہ ہو المقامات ص ۱۸۷)

دل سے جو بات نکلتی ہے اتر رکھتی ہے

والکریہ اذا وعد وفی

چنانچہ زمخشری نے مہلک مرض سے شفا یاب ہوتے ہی اپنا وعدہ پورا کیا۔ یہ وعدہ پوری طرح نہ سہی مگر جزوی طور پر ضرور ایفا ہوا۔

یہ وہ زمانہ ہے جبکہ زمخشری کی صلاحیت و عبقریت نے نئی کروٹیں لیں اور ایک نیا رخ اختیار کیا۔ شاہی دربار میں شعر گوئی سے کنارہ کش ہو کر اپنی زندگی کے نئے دور کے آغاز میں اس کی ساری فطری صلاحیتیں اُجاگر ہو کر مکمل طور پر بروئے کار آئیں۔ اگرچہ عہدِ شباب رخصت ہو چلا تھا مگر اس کے نفس کی بیداری پر عنفوانِ شباب آگیا، اور جوانی کا سی لہریں دوڑ گئیں۔ یہی وہ دور ہے جبکہ زمخشری نے بڑے ذوق و شوق اور جوش و خروش کے ساتھ قرآنی خدمات اور احیائے ادب کے میدان میں اتر کر کاروائے نمایاں انجام دیئے۔ اس دور کی شاعری میں عموماً زمخشری اپنی پچھلی زندگی سے نادم و تائب ہو کر اپنے گناہوں پر عاجزانہ تاسف کا اظہار کرتے ہوئے بلند گاہِ خداوندی میں سر تسلیم خم کرتے ہیں۔ چنانچہ ذیل کے اشعار میں فروتنی اور انکساری کے ساتھ آہ و بکا

اور گریہ و زاری کرتے ہوئے وہ اپنی خطاؤں کا اعتراف کرتے ہیں جو ان سے گزرے ہوئے زمانہ میں سرزد ہو چکی ہیں اور جن کے لئے وہ نادم و پشیمان ہو کر بارگاہِ ایزدی میں ہاتھ جوڑ کر معذرت خواہ ہیں:-

یا قَادِرًا قَاهِرًا اَدْعُوكَ مُبْتَلًى + دَعَاءُ مِنْ بَاتٍ فِي هَمٍّ وَفِي نَصَبٍ
یا حَاضِرًا نَاطِرًا فِي كُلِّ خَافِيَةٍ + لَمْ يَخْفَ عَنْكَ فِي الْاِخْفَاءِ خُفْيٌ

ترجمہ :- اے میرے زبردست مولیٰ اور قادرِ مطلق خدا، میں تیرے دربار میں رونا ہوا اور بکلتا ہوا اس شخص کی طرح پُر خلوص استدعا کرتا ہوں جس نے ساری رات غم و اندوہ میں گھل گھل کر دعائیں کیں۔ اے میرے پروردگار عالم تو ہر جگہ موجود ہے اور میرے ہر کام کو دیکھ سکتا ہے خواہ وہ روزِ روشن کی طرح بین یا رازِ سربستہ ہی کیوں

نہ ہو۔ یا فَارِجُ الْهَمِّ یا مُنْجِیَ مِنَ الْکَرْبِ + یا غَافِرُ الذَّنْبِ لِلْعَاصِیِ اِذَا تَنَبَّ
ترجمہ :- اے غم کے دور کرنے والے اور مشقت و کلفت سے نجات دلانے والے خدا، تو ہر بدکردار کے گناہوں کو بخش دیتا ہے جبکہ وہ صدق دل سے توبہ کرے۔

دیکھئے مذکورہ بالا اشعار کے ذریعہ زرخیزی اپنے قادرِ مطلق خدا کے سامنے منگوں ہو کر کس طرح اپنی بے بسی و بے کسی کا پیدا پورا اظہار کرتے ہیں بلکہ رحمتِ الہی کو بے پایاں سمجھ کر خدائے بزرگ و برتر کی مغفرت کو اپنے عصیان سے وسیع تر سمجھتے ہیں۔ آگے چل کر اپنی مقامات یا نصائح الکبار نامی کتاب میں یوں زمرہ پر دانہ ہوتے ہیں۔

ترجمہ :- مبارک و شادماں ہے اللہ کا وہ بندہ جو خدا کی رستی کے ساتھ اپنے آپ کو بندھ لیتا ہے اور جس کے پاؤں اللہ کی سیدھی راہ میں جھکے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس بندہ کا لباس و پوشاک تو بہت ہی پھٹا پرانا ہے مگر دل اس کا یادِ خدا سے تروتازہ ہے۔ اس کا نام دنیا میں کوئی نہیں جانتا اور وہ اپنے ذکر و فکر میں یوں کھویا ہوا گم سم رہتا

ہے کہ دنیا و مافیہا سے بے پروا ہے۔ اگر اے کسی چیز کی پیدا ہے تو وہ صرف آخرت کی ہے
 اس کے بعد پھر زعمشری نے اپنے ملک میں رہنا ہی پسند نہ کیا۔ وہ اس ملک میں کیسے
 قیام کرتے جبکہ وہیں رہ کر انھوں نے تمام جرائم اور گناہوں کا ارتکاب کیا ہو۔ اب اپنے
 کئے پر افسوس و ندامت دل میں کانٹا بن کر جھپٹنے لگی اور دائمی عذاب میں مبتلا رکھنا
 شروع کیا۔ چنانچہ اب مزید تاخیر کے بغیر فوراً انھوں نے اپنے وطن مالوف کی ساری کشش و
 الفت کو خیر باد کہہ کر دیار حرم پاک کی طرف ہجرت کرنے اور اپنی باقی ماندہ زندگی کو اسی
 مقدس سرزمین میں گزارنے کا مصمم ارادہ کر لیا۔ وطن مالوف کی محبت و دلربائی ان کے عزم
 مصمم کی راہ میں قطعاً حائل نہ ہو سکی۔ ابھی گھر سے نکل کر اپنی منزل مقصود یعنی مکہ معظمہ
 تک پہنچنے نہیں پائے تھے بلکہ اثنائے راہ میں ہی تھے کہ بہت سے اشعار کہہ ڈالے جن کے
 اردو ترجمے یہ ہیں :-

"اے میرے پروردگار میں تیری بارگاہ میں ان گناہوں کی فریاد لے کر آیا ہوں جو
 مجھ پر بُری طرح حاوی ہیں۔ تو مجھ پر رحم کر اور میرے درد مند دل کو شفا عطا کر۔" ۱۸
 اے میرے مخاطب! تو اعلان کر دے کہ میں سرزمین مکہ معظمہ کی طرف رخ کرتا
 ہوا رختِ سفر باندھ چکا ہوں تا آنکہ میں اپنے شتر سوار کو بٹھا دوں اور میرے ان
 چیتھڑوں کے اندر ملبوس ایک نوجوان ہے جو دنیا کے قدیم ترین قبلہ خانہ کعبہ کے سایہ
 میں بسنے کے لئے گھر سے چل پڑا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ یہ نوجوان جب خدا کے اس
 مقدس گھر کے گوشہ میں پناہ ڈھونڈھ کر اپنے پیہم مگر کلکریوں جیسے انگنت اور پہاڑ
 جیسے عظیم گناہوں کا ماتم کرے گا تو سب سے بڑھ کر سخی، رحم دل اور قادر مطلق
 خدا ضرور اس کے گناہوں کو معافی سے نوازے گا..... خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں،
 باکمال و قابل ترین انسان وہی ہے جو خدا کے اس گھر کی طرف ہجرت کرتا ہے۔ خدا ترس

اور راست باز انسانوں کا پیشہ یہی ہے کہ وہ حصولِ عقیدے کی خاطر دنیا کے تمام اسباب اور ساز و سامان کو فروخت کر ڈالیں۔ پھر وہ تاجر کتنا ہی مبارک ہے! خدا کی قسم کوئی بھی سودا سلف سوائے خسارہ کے سود مند نہیں تا آنکہ اس پر مہرِ پادشائی ثبت نہ ہو۔

میں اپنی زندگی میں زیاں کار ہوں۔ اگر خدا نے چاہا تو اس نقصان کی تلافی ہو سکتی ہے اور یہ پڑمردہ زندگی بھر بحال ہو سکتی ہے۔ اے مخاطب! تو نے ضرور مجھے برائی میں پہل کرتے اور بھلائی میں تاخیر کرتے دیکھا ہو گا۔ اب میں اپنے بزرگ و برتر خدا کی اطاعت میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھوں گا۔ ممکن ہے کہ اسی اطاعت سے میری تمام خطاؤں کی تلافی ہو جائے۔ میری یہ سیاحت جاری رہے گی۔ ان لوگوں کی طرح جن کی سیاحت کی منزل مکہ معظمہ تک مقرر ہے۔ لیکن جب وہ واپس لوٹیں گے تو میں نہیں رجوع کروں گا بلکہ خانہ کعبہ کے آنگن میں اپنا خیمہ نصب کروں گا تا وقتیکہ قبر کی آخری خواب گاہ مجھے نصیب ہو جائے۔ میں حطیم اور چاہِ زمزم کے مابین قیام پذیر رہوں گا۔ یہاں مہمان نوازی کے لئے نہ میرا کوئی بھائی بند اور نہ کوئی قبیلہ مجھے مدعو کرے گا بلکہ میں مہمان بن کے رہوں گا اپنے رب کے ہاں جو ایسا مہربان میزبان ہے کہ اپنے مہمان کو کہیں ناکام و نامراد نہیں ہونے دیتا اور اس کی مرادیں بر لانا ہے۔ اب میرے لئے کافی ہے خدا کا ہمسایہ (جار اللہ) ہونا اور وہ خدا اکیلا ہی مجھے کافی و شافی ہے۔

بعد ازاں رحمۃ اللہ علیہ کی ایک مبارک وجان نواز صبح کو وہ سچ مچ مکہ معظمہ تک پہنچ گئے۔ وہ کیا ہی ساعتِ ہایوں تھی اور کیا ہی دورِ فرخِ فال تھا جبکہ زعمتِ شری نے اس مقدس سرزمین میں قدم رکھا۔ ان کی آمد کی خبر پاتے ہی وہاں کے امیر ابو الحسن ابن وہاس المتونی رحمۃ اللہ علیہ نے فوراً آگے بڑھ کر گرجوشتی کے ساتھ ان کا پُر تپاک استقبال کیا اور بڑی تعظیم و تکریم کے ساتھ اپنے پاس بٹھایا۔ اب دونوں کے درمیان صرف دوستی کا تعلق ہی نہیں بلکہ استاد و شاگرد کا رشتہ استوار ہو گیا۔

مکہ معظمہ کا نوجوان طبقہ بے اوقات آپ کے گرد جمع ہو جاتا اور آپ کی ناپیدائندہ علمی قابلیت و استعداد سے فائدہ اٹھاتا۔ اطراف و اکناف سے دیگر تشنگانِ علم بھی آپ کے چشمہ فیض سے سیراب ہو ہو کر اپنی علمی پیاس بجھاتے۔

زمخشری نے یہاں آکر خالص مذہبی کتابوں کی تصنیف و تالیف میں اپنے آپ کو ہمہ تن مہمک کر دیا۔ حتیٰ کہ قیام مکہ کے دوران میں اپنی تازہ ترین تصنیف الکشاف اور الفائق کے ذریعہ آپ نے رسول اللہ صلعم سے بروز قیامت اس بات کی سفارش کے لئے دعا کی کہ اللہ پاک ان گناہوں کو بخش دے جو ان سے ماضی میں سرزد ہو چکے ہیں۔ چنانچہ وہ دیوان الادب میں یوں زمزمہ پیرا ہیں:-

”کیا مجھے بروز قیامت نبی مصطفیٰ صلعم کی سفارش اور خدائے ذوالجلل کی مغفرت نصیب ہوگی؟ میرے خدا گناہوں کی معافی میں تو بہت ہی دریا دل ہے۔ اور جزا و سزا کے دن جب میرے ٹھکانے کا اعلان کیا جائے گا تو کیا میں اپنی تصنیف کردہ کتاب الکشاف اور الفائق کو اپنی راستی کے ثبوت کے طور پر پیش کر سکوں گا؟ اس دن کشفائے سرے سے اپنی شان دکھائے گی اور فائق بھی اپنا جوہر دکھائے گی بشرطیکہ حساب و کتاب کے دونوں فرشتوں کے ذریعہ ان کی صحیح اقدار کا پتہ لگایا جائے“ نکلے

مکہ معظمہ میں یہ کرزمخشری کے اکثر و بیشتر اوقات پیہم دعاؤں میں اور حج و عمرہ کے ارکان بجالانے میں بسر ہوتے تھے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں وہ خود ہی اشعار پیش کرتے ہیں:

وفات کے ہموار میدان میں جب میں ایک دفعہ کھڑا ہوتا ہوں تو دوسری دفعہ کھڑا ہونے کے لئے استقبال کیا جاتا ہوں۔ وہاں کھڑے ہو کر کبھی نہ ختم ہونے والے آنسوؤں کو بہاں میرے لئے ایک انمول یادداشت ہے.....

میں بلد الامین مکہ معظمہ کا متمنی ہوں، جہاں پر اس مقدس گھر کا باشندہ طوائف

کرنے والا اور پابندِ صلوة کی حیثیت سے مجھے شہرت نصیب ہوئی۔ میں اب بھی اس دیارِ حرم میں قیام کا متمنی ہوں جہاں مجھے کسی ناقدِ ردان کا خوف نہیں ہے بلکہ عراق کی ایک مشہور عالمہ فاضلہ خاتون نے زرخشی کے مذکورہ بالا اشعار کو انگریزی کا جامہ پہنایا۔ یہ خاتون کیمبرج یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کر چکی ہیں اور ان دنوں عراق کی بغداد یونیورسٹی میں تعلیمی کالج کی پروفیسر ہیں۔ ان کا نام ڈاکٹر باہجۃ الحسنی ہے۔

مقاماتِ ادبِ عربی کی ایک معتدبہ شاخ ہے اور اس سلسلہ کی دوسری کڑی الباقیاء حریری المتوفی ۱۱۲۲ھ سے جا ملتی ہے۔ زرخشی نے پیشرو اور ہم عصر الباقیاء حریری کو مندرجہ ذیل اشعار کے ذریعہ خوب خوب سراہا۔ اشعار کا اردو ترجمہ یہ ہے:-
”میں خدا کی ذات اور اس کی عجائبات کی قسم کھاتا ہوں۔ نیز تمام حاجیوں کے ارکان حج اور مقدس خانہ کعبہ کی بھی قسم کھا کر میں کہتا ہوں کہ بلاشبہ حریری کے مقامات اس قابل ہیں کہ اس کی ہر ہر سطر آبِ زر سے لکھی جائے۔“

پروفیسر مائی ووڈ (PROF HAY WOOD) ان کے متعلق یوں رقمطراز ہیں:- امام زرخشی اپنے زمانہ میں آسمانِ علوم و فنون پر ایک تابندہ و درخشندہ ستارہ بن کر نمودار ہوئے۔ علمِ نحو میں آپ کی مایہ ناز تصنیف ”المفصل“ غالباً اس فن کی لاجواب بہترین اور ضخیم ترین کتاب ہے۔ آنے والی نسل نے اس کتاب کی شرح لکھنے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔ اس کی تالیف یکم رمضان المبارک ۱۳۵۸ھ میں شروع ہوئی اور بمقام محرم الحرام ۱۳۵۹ھ اختتام پذیر ہوئی۔“ ۲۲

کتاب کا نام ”المفصل فی النحو وصناعة الاعراب“ ہے۔ پوری کتاب چار حصوں میں بٹی ہوئی ہے۔ پہلا حصہ اسماء سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا حصہ افعال سے

تیسرا حصہ حروف سے اور چوتھا حصہ ان تینوں اقسام کے مشترک حوال سے تعلق رکھتا ہے مصنف نے خود 'انمودج' کے نام سے کافیہ کی طرح المفصل کا ایک مختصر لکھ کر مبتدیوں کے لئے بہت مفید کام کیا۔ مصر کے مطبع کوکب اسکندریہ سے ۱۲۹۱ھ میں چھپی ہے۔ نیز ۱۸۹۱ء میں شمس الدین اوغلی کے اہتمام سے شائع ہوئی۔ ۱۹۰۰ء میں اردبیلی کی شرح اور مولوی داؤد کے حاشیہ، نیز میدانی کی کتاب 'نزهة الطرف' کے ساتھ بھی شائع ہوئی ہے۔ کتاب المفصل کے چاروں طرف علم نحو کے دو مانے ہوئے امام سیبویہ اور ان کے استاد خلیل بن احمد الفراهیدی کے اقوال سے خوب صورت حاشیہ چڑھایا گیا اور ذیل میں شیخ الرئیس ابن سینا المتوفی ۳۰۳ھ کی کتاب الرسالة فی اقسام العلوم العربیہ بھی شائع کی گئی ہے۔ نیز یہ کتاب مولوی محمد یعقوب راسپوری کے اہتمام سے ۱۸۹۱ء میں دہلی سے چھپی ہے۔ ابن یعیش حلبی المعروف بابن الصائغ المتوفی ۳۲۳ھ نے المفصل کی بہترین شرح لکھی جو شائع ہو چکی ہے ۳۲۰ھ ابوالحسن القفطی نے انباہ الرواة میں یا قوت کا حوالہ دے کر کہا کہ زمخشری نے خود بھی مفصل پر حاشیہ لکھا۔ یوسف بن معزود القیس المتوفی ۳۲۵ھ نے المفصل کی تردید کی (ملاحظہ ہو صلتہ الصلتہ ص ۲۲۲)

علامہ جلال اللہ الزمخشری تحریر و انشا پرداز کی کے میدان میں ایک برق رفتار شہسوار تھے۔ آپ کا اشتهار قلم ہر میدان اور ہر صنف سخن میں یکساں طور پر رواں دواں تھا۔ لغت نویسی کے فن میں بھی آپ اپنی نرالی شان اور جولانی طبع دکھائے بغیر نہ رہ سکے۔ اس فن میں آپ نے 'اساس البلاغ' اور 'الغائق فی غیب الحدیث' نامی دو بہترین کتابیں لکھ ڈالیں۔ یہ دونوں آپ کے ایسے انمول شاہکار اور جواہر پاروں کے بے بہا گنجینے ہیں جن کی نظیر بمشکل ہی مل سکتی ہے۔ یہ کتابیں آپ کی بے پایاں لغت دانی اور تجربہ علمی پر پوری طرح عکاسی و غمازی کرتی ہیں۔ اول الذکر کی ترتیب و تنسیق تو بالکل ہی جدید طرز و انداز کی ہے اور موجودہ زمانہ کے عین مطابق ہے۔ غالباً یہ سب

سے پہلی ڈکشنری ہے۔ جو اس طرح سے ترتیب دی گئی۔ اس کتاب میں ترتیب ہے مگر تفصیل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ پہلے مجازی و استعارہ معنوں کی طرف نشان دہی کرنے کی غرض سے قلمبند کی گئی تھی۔ مصر کے مطبعۃ الوہبیۃ سے باہتمام محمد مصطفیٰ ۱۲۹۹ھ میں یہ کتاب دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ الفاظ کی صحت اور حسن انتخاب کے اعتبار سے اس بلاغہ ایک امتیازی حیثیت کی حامل ہے۔ اس کتاب کی ایک خوبی یہ ہے کہ مصنف نے اس میں بہت سے خوبصورت جملے پیش کئے ہیں اور اس کا اسلوب بہت پاکیزہ ہے اس کتاب کی خصوصیت کے طور پر مصنف نے یہ بھی کوشش کی ہے کہ کثرت استشہاد کے ساتھ ہر لفظ کے صحیح معنوں کا استعمال، لفظ کی پوری تاریخ و تحقیق اور اس کا پس منظر بھی قارئین کے سامنے آجائے۔ عام حروف ہجائیہ کی ترتیب سے یہ کتاب مرتب کی گئی ہے۔ اس کی ترتیب میں "الصحاح للجوہری" کی تقلید کی گئی ہے۔ مؤخر الذکر یعنی الفائق فی غریب الحدیث نامی کتاب احادیث نبویہ کی پیچیدہ گتھیوں کو بہترین پیرایہ میں ایک ایک کر کے سلجھاتی ہے اور اس کے تمام مشکل مقامات و مغلفات کو واشگاف کرتی ہے الفائق فی غریب الحدیث دو جلدوں میں حیدرآباد دکن سے ۱۳۲۳ھ میں شائع ہوئی ہے۔

(جاری ہے)



شاہ ولی اللہ اور مسئلہ اجتہاد

محمد مظہر بقا

۲

البتہ اس میں تفصیل ہے کہ ان میں سے کس چیز کا کتنا علم ضروری ہے۔

۱۔ کتاب میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے۔

۱۔ صرف آیات احکام کا علم، جن کی تعداد پانچ سو ہے۔ لیکن ان آیات کا حفظ

ضروری نہیں، صرف ان آیات کے مواقع کا علم ضروری ہے تاکہ بوقت ضرورت

ان کی طرف رجوع کر سکے۔ ۷

۱۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰، التقریر ج ۳ ص ۲۹۲۔ مادی نے بھی یہی تعداد بتائی ہے

دارشاد ص ۲۵۰)۔ لیکن ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ تعداد ظاہر کے اعتبار سے

ہے۔ یا اس اعتبار سے کہ احکام پر پانچ سو آیات کی دلالت، ذاتی اور ادلی دلالت

ہے، لغوی یا التزامی نہیں (التقریر ج ۳ ص ۲۹۲) بصورت دیگر اس تعداد پر

انحصار درست نہ ہوگا، کیونکہ قصص و امثال تک سے احکام کا استخراج ہوتا ہے۔

(دارشاد ص ۲۵۰)۔

۲۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰، تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔ بعض کے نزدیک پورے قرآن کا

حفظ ضروری ہے، بعض کے نزدیک صرف آیات احکام کا حفظ ضروری ہے اور

بعض کے نزدیک حفظ مطلقاً ضروری نہیں (کشف بزدی ج ۴ ص ۱۱۳۵)۔

امام شافعی سے یہ منقول ہے کہ حفظ قرآن ضروری ہے اور بہت سے اہل علم بھی

یہی کہتے ہیں (تیسیر ج ۴ ص ۱۸۱)۔

۲۔ کتاب کے اقسام کا علم، یعنی خاص، عام، مشترک، مجمل اور مفسر وغیرہ کا علم۔

۳۔ ناسخ و منسوخ کا علم۔

۴۔ کتاب کے لغوی اور شرعی معانی کا علم۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے قرأت و تفسیر کے اعتبار سے کتاب کا علم ضروری ہے۔ کتاب کے صرف اتنے حصہ کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہے۔ قصص و مواعظ و اخبار کا علم ضروری نہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ پورا قرآن حفظ ہو۔ کتاب کے خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، کراہت تحریم، اباحت و ندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے۔

حفظ قرآن کے سلسلہ میں یہ بات واضح ہو جانی چاہیے کہ شاہ صاحب کے نزدیک صرف آیات احکام کے علم کی ضرورت ہے حفظ کی ضرورت نہیں۔ ورنہ جس طرح یہ لکھا ہے کہ پورے قرآن کا حفظ ضروری نہیں، یہ بھی لکھتے کہ آیات احکام کا حفظ ضروری ہے۔ لیکن اس کے بجائے صرف یہ لکھا ہے کہ ان کا علم ضروری ہے۔

گویا کتاب کے سلسلہ میں جن چیزوں کے علم کی ضرورت ہے ان کے بارے میں شاہ صاحب کا مسلک اصولیین میں سے جہود کے مسلک کے مطابق ہے۔

۲۔ سنت سے۔ سنت کے سلسلہ میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے۔

۱۔ صرف احادیث احکام کا علم۔ مواعظ اور احکام آخرت سے متعلق احادیث کا علم ضروری نہیں۔ احادیث احکام کی تعداد بقول ابن عسری

۱۔ کشف بزدی ج ۲ ص ۱۱۳۵۔ ۲۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔

۲۔ ایضاً۔ ۴۔ تلویح و کشف بزدی ج ۱ ص ۱۱۷۔

۵۔ انالہ ج ۱ ص ۴۔ ۶۔ عقد ص ۸، ۸۵، الانصاف ص ۷۱۔

۷۔ عقد ص ۸۔ ۸۔ انالہ ج ۲ ص ۲۲۔ عقد ص ۸۵۔

۹۔ عقد ص ۸، ۸۵۔ ۱۰۔ متصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔

تین ہزار ہے۔ ان احادیث احکام کا حفظ ضروری نہیں، بلکہ اتنا کافی ہے کہ اس کے پاس سنن ابی داؤد یا احمد بیہقی کی معرفت السنن یا احادیث احکام کی جامع کوئی صحیح اصل موجود ہو۔ اور وہ ہر باب کے مواقع جانتا ہو تاکہ بوقت ضرورت مراجعت کر سکے۔ ۱۔

۲۔ متن کی معرفت۔ کہ یہ متواتر ہے یا مشہور یا آحاد۔ صحیح ہے یا حسن یا ضعیف۔ مقبول ہے یا مردود۔ نیز اس کا علم کہ فلاں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظاً مروی ہے، فلاں معنی۔ ۳۔

۳۔ سند کی معرفت۔ یعنی رواۃ کے حالات اور جرح و تعدیل کا علم۔ ۴۔

۱۔ ارشاد ص ۲۵۱۔ ملاحظیوں نے بھی یہی تعداد لکھی ہے (نور ج ۲ ص ۱۶۹)۔ بعض حضرات احادیث احکام کی تعداد بھی پانچ سو بتاتے ہیں (التقریر ج ۲ ص ۲۹۲)۔ امام احمد سے منقول ہے کہ جب کسی شخص کو پانچ لاکھ احادیث یاد ہوں، تب امید کی جاسکتی ہے کہ وہ فتویٰ دینے کا اہل ہوگا۔ (ایضاً)۔ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ قول یا تو احتیاط پر مبنی ہے یا کامل ترین فقہاء کے لئے ہے، ورنہ جتنی احادیث کا علم ضروری ہے اس کے متعلق خود امام احمد کا قول ہے کہ علم نبوی کا مدار جن اصول احادیث پر ہے ان کی تعداد ایک ہزار دس سو ہونی چاہیے (ایضاً)۔

۲۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۰۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ اصولیین کی ایک جماعت یہی کہتی ہے۔ لیکن خود علامہ شوکانی کی رائے یہ ہے کہ اس کے پاس اجمہات ستہ اور ان کی ملحقات ہونی چاہئیں اور اسے مسانید، مستخرجات اور ان کتب پر بھی اطلاع ہونی چاہیے۔ جمہ کے مصنفین نے صحت کا التزام کیا ہے (ارشاد ص ۲۵۱)۔

۳۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷، کشف بزدی ج ۲ ص ۱۱۳۵۔

۴۔ ارشاد ص ۲۵۱۔ ۵۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۳۵۲۔

۶۔ کشف بزدی ج ۲ ص ۱۱۳۵۔ ۷۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔

امام غزالی لکھتے ہیں کہ جس حدیث کو سلف نے بالاتفاق قبول کر لیا ہو یا اس کے معاذ کی اہلیت بطریق تواتر ثابت ہو۔ اس کے رواد کی عدالت سے بحث کی ضرورت نہیں۔ اور جو حدیث ایسی نہ ہو، اس کے رواد کی عدالت سے بحث ضروری ہے۔ لیکن اس زمانہ میں یہ کافی ہے کہ کسی ایسے امام مادل کی تعدیل پر اعتماد کر لیا جائے، جس کے متعلق معلوم ہو کہ تعدیل کے بارے میں اس کا مذہب صحیح ہے۔ ۱۔

بہت سے دوسرے علمائے فن نے بھی اس باب میں امام غزالی سے اتفاق کیا ہے ۲۔
۴۔ اس کے لغوی اور شرعی معانی کا علم۔ ۳۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ سنت سے متعلق صرف اتنے حصے کا علم ضروری ہے جس کا تعلق احکام سے ہے۔ ان کے علاوہ قصص و مواعظ و اخبار کا علم ضروری نہیں۔ ۴۔

۱۔ مستغنی، ج ۲ ص ۳۵۳۔

۲۔ چنانچہ صاحب تلویح لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں چونکہ طول مدت اور کثرت وسائل کی وجہ سے رواد کے احوال سے بحث تقریباً ناممکن ہے، اس لئے بخاری، مسلم، بغوی اور معانی وغیرہ معتمد ائمہ حدیث کی تعدیل پر اکتفاء کافی ہے (تلویح ج ۲ ص ۱۱۷)۔ ابن اسبکی، ابن امیر الحاج اور محب اللہ نے یہی لکھا ہے۔ البتہ ابن امیر الحاج اور محب اللہ نے کسی معتمد امام حدیث کا نام نہیں لیا اور ابن اسبکی نے امام احمد، بخاری اور مسلم کے نام کا ذکر کیا ہے۔ (جمع ج ۲ ص ۳۸۴۔
استقبر ج ۳ ص ۲۹۳، مع فوائج ج ۲ ص ۲۶۲)۔

۳۔ تلویح ج ۲ ص ۱۱۷۔ قواعد میں معرفت سنت کے لئے پانچ شروط مذکور ہیں (۱) طرق کا علم جس سے کسی حدیث کا تواتر یا آحاد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۲) آحاد کے طرق کی صحت اور اس کے رواد کا علم۔ (۳) اقوال و افعال کے احکام کا علم۔ (۴) ان معانی کا علم جن سے احتمال منتفی ہے اور ان الفاظ کا حفظ جن میں احتمال پایا جاتا ہے۔ (۵) متعارض احادیث میں ترجیح کا علم۔ (کشف بزدی ج ۲ ص ۱۱۳۵)۔

۴۔ عقد، ص ۸، ۸۵، الانصاف ص ۷۱۔ ۵۔ عقد، ص ۸۔

یہ ضروری نہیں کہ تمام متفرق احادیث کا تتبع کیا جائے ، بلکہ اگر کسی کے پاس احادیث احکام کی جامع کوئی صحیح کتاب موجود ہو ، مثلاً سنن ترمذی یا نسائی یا مشائخ ابی داؤد تو یہ کتاب کافی ہے ۔ لہ

صحیح ، ضعیف ، متواتر ، آحاد ، مرسل ، مسند ، معضل اور منقطع احادیث کا علم بھی ضروری ہے ۔ خاص و عام ، مطلق و مقید ، مجمل و مبین ، ناسخ و منسوخ ، حکم و منشاء ، کراہت و تحریم ، اباحت و ندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے ۔ لہ

اسانید کا علم اور روادۃ کی جرح و تعدیل کا علم ، جس حدیث کو سلف نے متفقہ طور پر قبول کر لیا ہو یا اس کے روادۃ کی عدالت بطریق تواتر ثابت ہو ، اس کے روادۃ کی عدالت سے بحث ضروری نہیں ۔ البتہ جو احادیث ایسی نہیں ان کے روادۃ کی عدالت سے بحث ضروری ہے ۔ لہ

اس کا علم بھی ضروری ہے کہ کتاب کی سنت پر اور سنت کی کتاب پر کس طرح ترتیب ہوتی ہے تاکہ اگر کوئی حدیث ایسی نظر آئے جو بظاہر کتاب کے موافق نہ ہو تو اس کا محمل معلوم ہو سکے ، کیونکہ سنت دراصل کتاب کا بیان ہے اور وہ کبھی کتاب کے خلاف نہیں ہو سکتی ۔ مختلفین کے درمیان وجہ تطبیق کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے ۔ گویا سنت کے بارے میں مجتہد کے لئے جن چند چیزوں کا علم ضروری ہے ، ان کے بارے میں شاہ صاحب کے یہاں جمہور کے خلاف کوئی بات نہیں ۔

۲۔ عقد ، ص ۸۵۱

۱۔ عقد ، ص ۸۶

۴۔ عقد ، ص ۸۵

۳۔ ایضاً ۔

۵۔ عقد ، ص ۸۶

۶۔ عقد ، ص ۸ ۔ ابن السبکی نے بھی ”تقدیم ما یجب تقدیمہ و تعین ما یتعیر تاخیر“

کو مجتہد کے لئے شرط قرار دیا ہے ۔ (ابہاج ج ۳ ص ۱۷۵)

۷۔ عقد ، ص ۸۶

۳۔ اجماع: اجماع کے مسئلہ میں اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کا علم ضروری ہے۔ تاکہ کسی موقع پر اجماع کے خلاف فتویٰ نہ دے دے۔ لیکن امام شافعی نے مواضع خلاف کا علم بھی ضروری قرار دیا ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں کہ اجماع و خلاف کے تمام مواقع کا علم ضروری نہیں۔ بلکہ صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ اس کا فتویٰ اجماع کے مخالف نہیں ہے اور اس کی معرفت دو طریقوں سے ہو سکتی ہے۔ یا تو یہ دیکھ لے کہ اس کا فتویٰ کسی مذہب کے موافق ہے یا یہ یقین کر لے کہ یہ مسئلہ اسی کے زمانہ کی پیداوار ہے اور سابق اہل اجماع کو اس پر غور کرنے کا موقع ہی نہ تھا۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے شرط ہے کہ اسے مسائل میں سلف کے اقوال کا علم ہو کہ کن امور میں ان کا اجماع ہے، کن امور میں اختلاف ہے، تاکہ اجماع سے تجاوز کرنے یا جہ مسائل میں اختلاف کی دو صورتیں ہوں، ان میں تیسرا قول اختیار کرنے کی نوبت نہ آئے۔

اجماع و اختلاف کے تمام مواقع کا ضبط ضروری نہیں بلکہ صرف اس قدر جان لینا کافی ہے کہ جس مسئلہ میں حکم لگایا جا رہا ہے وہ اجماع کے مخالف نہیں باقی طور پر اسے معلوم ہو کہ اس کا قول بعض متقدمین کے قول کے موافق ہے یا اسے حکم غالب ہو کہ سلف نے اس پر کوئی گفتگو نہیں کی بلکہ یہ مسئلہ صرف اس کے زمانہ میں پیدا ہوا ہے۔

صحابہ و تابعین کے اقوال میں سے صرف ان اقوال کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہوں اور فقہائے امت کے فتاویٰ میں سے ایک کثیر حصہ کا علم ہونا چاہیے تاکہ حکم میں ان کے اقوال کی مخالفت نہ ہو۔ اور خرق اجماع کا موقع نہ آئے۔

۱۔ ابوزہرہ، اصول فقہ، ص ۳۶۹۔ ۲۔ ارشاد، ص ۲۵۱۔

۳۔ ابوزہرہ، حوالہ سابقہ۔ ۴۔ مستصفیٰ ج ۲ ص ۲۵۱۔

۵۔ عقد، ص ۸۵، ۸۶ بحوالہ انوار، ازالہ ج ۱ ص ۴۔

۶۔ ازالہ حوالہ سابقہ۔ ۷۔ عقد، ص ۸۶ بحوالہ انوار۔

۸۔ عقد، ص ۹ بحوالہ بغوی۔

بنوی نے جن کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ تمام شرائط بیان کی ہیں مجتہد مطلق کے لئے مواضع
اجماع کی معرفت کو شرط قرار دینے کے بجائے اقوال سلف اور مواضع اجماع و غلات کی معرفت
کو شرط قرار دیا ہے۔ اور صاف ظاہر ہے کہ بنوی نے اور ان کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ
بات محض امام شافعی کی اتباع میں کہی ہے ورنہ عام طور پر مواضع اجماع کے علم کو ضروری
قرار دیا جاتا ہے۔ بہر حال اتنی بات تو یقینی ہے کہ مجتہد کے لئے معرفت اجماع کے شرط ہونے
سے شاہ صاحب کو بھی اتفاق ہے۔

۴۔ قیاس سے: قیاس، اس کے شرائط، اس کے احکام، اس کے اقسام اور مقبول اور
مردود قیاس کا علم بھی مجتہد مطلق کے لئے ضروری ہے تاکہ صحیح استنباط کر سکے۔^۱
شاہ صاحب بھی فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے قیاس جلی اور خفی کا علم اس طرح
بہر ضروری ہے کہ صحیح اور ناسد قیاس میں فرق کر سکے۔^۲ طرق استنباط کا علم بھی اس کے
لئے ضروری ہے۔^۳

۵۔ علم عربیت سے: صرف، نحو، لغت، معانی اور بیان یہ تمام علوم، علوم عربیت میں
شامل ہیں اور بعض حضرات نے مجتہد کے لئے ان تمام علوم کا علم ضروری قرار دیا ہے۔ لیکن عام
طور پر مجتہد کے لئے لغت اور نحو کا علم ضروری قرار دیا جاتا ہے۔^۴
لغت اور نحو کا اتنا علم ضروری ہے کہ عرب کے خطاب اور ان کے اذضاع و عادات

۱۔ تلویح، ج ۲ ص ۱۱۷۔ بعض حضرات قیاس کے بجائے اصول فقہ کی معرفت کو مجتہد مطلق
کے لئے شرط قرار دیتے ہیں مثلاً صاحب مسلم (مع فوائج ج ۲ ص ۲۶۲) اور شوکانی
(ارشاد ص ۲۵۲)۔ لیکن علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ معرفت قیاس بلاشبہ شرط ہے مگر
چونکہ یہ اصول فقہ ہی کا ایک باب ہے اس لئے اس کے تحت آ جاتا ہے۔

۲۔ عقد، ص ۸۶ بحوالہ الفار۔ ۳۔ انال، ج ۱ ص ۴۔

۴۔ تلویح، ج ۲ ص ۱۱۷، غایۃ المومل، ص ۱۴۸۔ ۵۔ مستصفی، ج ۲ ص ۳۵۲، آمدی، ج ۳ ص ۱۳۹۔

۶۔ بنانی لکھتے ہیں: العربیۃ تطلق علی اثنی عشر علماً۔ (حاشیہ مجمع ج ۲ ص ۲۸۳)۔

کوسجھ کے سبب یعنی مزج ظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام، خاص، محکم، متشابه، مطلق، مقید، نص، غموضی، لحن، مفہوم، مفرد، مرکب، کلی، جزئی، توافقی، اشتراک، تراوف، تباہی، منطوق، اقتضاد، اشارہ، تنبیہ اور ایما وغیرہ کوسجھ کے سبب لغت میں اصحیٰ اور نحو میں خلیل دمرد ہونا ضروری نہیں۔

لغت اور نحو میں کومجتہد کا اصحیٰ اور خلیل اور میرد جیسے ائمہ فن کا ہم پایہ ہونا ضروری نہ ہو، تاہم جن چیزوں کا جاننا اس کے لئے ضروری بتایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان علوم میں اسے اجتہاد، وقت نظر اور تبحر حاصل ہونا چاہیئے۔ چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں کہ فہم عربیت کے تین مراتب ہوتے ہیں مبتدی کا فہم - متوسط کا فہم اور منتہی کا فہم - جو فہم عربیت میں مبتدی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی مبتدی ہوگا - اور جو فہم عربیت میں متوسط ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی متوسط ہوگا اور جو فہم عربیت میں منتہی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی منتہی ہوگا - جب تک کوئی شخص فہم عربیت اور فہم شریعت میں منتہی نہ ہو اس میں قصور ہوگا اور قاصر کی بات حجت نہیں ہوتی۔

علامہ شاطبی مزید لکھتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک شریعت میں مجتہد نہیں ہو سکتا جب تک کلام عرب میں اس طرح کا مجتہد نہ ہو جائے کہ خطاب عرب کا فہم اس کے لئے بے تکلف و صغیر بن جائے۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اسے یہ چیزیں حفظ ہوں بلکہ اتنا کافی ہے کہ اسے ائمہ فن کی کتابوں سے استخراج پر قدرت ہو۔

۱۔ مستصفیٰ، ج ۲ ص ۲۵۲، آمدی، ج ۳ ص ۱۳۹۔

۲۔ مستصفیٰ، حوالہ سابقہ۔ ۲۔ آمدی، حوالہ سابقہ۔ ۳۔ ایضاً۔

۵۔ شاطبی، موافقات، ج ۲ ص ۶۱۔ البرزہ، اصول فقہ، ص ۳۶۶۔

۶۔ موافقات، ج ۲ ص ۶۰۔ ۷۔ موافقات، ج ۲ ص ۶۲۔

۸۔ ارشاد، ص ۲۵۱۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر مسلمان کے لئے اتنی عربی جانتا رہاتی حاشیہ صغیر

شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے نحو اور لغت وغیرہ کے اعتبار سے علم عربیت ضروری ہے۔ لیکن لغت صرف اتنی جاننا ضروری ہے جو احکام کے سلسلہ میں کتاب و سنت میں استعمال ہوئی ہے، اور معرفت لغت میں اسے اتنی محنت کرنی چاہیے کہ مواقع اور احوال کے اختلاف سے اہل عرب کے کلام کی مراد میں جو اختلاف ہو جایا کرتا ہے، وہ اس کی سمجھ میں آجائے۔ اس لئے کہ خطاب عربی زبان میں ہے اور جو شخص عربی زبان نہ جانے وہ شارع کی مراد سے واقف نہیں ہو سکتا۔ ۱۔

مجتہد مطلق کے لئے ان پانچ شرائط کا ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان علوم کے بڑے حصہ کو جان لینا کافی ہے۔ لیکن اس سمجھ کے ساتھ جاننا ضروری نہیں کہ ایک چیز بھی اس سے چھوٹنے نہ پائے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی نوع اسے معلوم نہ ہو تو وہ مجتہد نہیں بن سکتا۔ پھر اس کا کام تقلید کرنا ہے۔ ۲۔

(بقیہ حاشیہ) فرض ہے جس سے وہ فرض کی ادائیگی کر سکے۔ اور ماوردی کہتے ہیں کہ عربی زبان کا جاننا ہر مسلمان پر فرض ہے خواہ وہ مجتہد ہو یا نہ ہو۔ (ایضاً)

۱۔ ازالہ، ج ۱ ص ۴۔ ۲۔ عقد، ص ۸ - ۹ بحوالہ بغوی۔

۳۔ عقد، ص ۹ بحوالہ بغوی۔ امام غزالی لکھتے ہیں: المجتہد المطلق علی مدارک الادلة القادر علی الاستقصاء کا لفظ یقیناً علی التردد فی بیتہ لطلب متاع اذا تنش و بالغ امکانہ ان یقطع بنفسی المتاع او یدعی غلبۃ الظن۔ اما الامعی الذی لا یعرف البیت ولا یمس ما فیہ، فلیس له ان یدعی نفسی المتاع من البیت۔ (مستصفی، ج ۱ ص ۲۲۱)۔

سید علی، مجویری اور حسین زنجانی

(ایک مشہور قصہ کا تاریخی جائزہ)

پیر محمد حسن

سید علی مجویری رحمۃ اللہ علیہ کی لاہور میں آمد اور حسین زنجانی کی وفات کا قصہ اس قدر شہرت حاصل کر چکا ہے کہ اس کے متعلق کچھ کہنا اپنے آپ کو عقیدت مندوں کی زبان طعن کا نشانہ بنانا ہے۔ ہمارے ہاں بزرگوں کا احترام اس حد تک ہے کہ ان کی کسی بات کو دحیٰ والہام سے کم نہیں سمجھا جاتا۔ عقیدت بھی عجیب چیز ہے، بارہا اس کے کرشمے دیکھنے میں آئے۔ یہ ضروری نہیں کہ صحیح قسم کی عقیدت ہو۔ خواہ یہ غلط قسم کی ہی کیوں نہ ہو جس کے ساتھ ہو جائے پھر کیا ہے انسان اس کے خلاف ایک حرف بھی سننے کو تیار نہیں ہوتا اور اگر کسی نے ان کی کسی بات پر حرف گیری کی وہ گردن زدنی قرار دیا گیا، ایسی صورت میں بھلا کوئی کیوں کر قلم اٹھائے گا۔ بزرگوں کا احترام اپنی جگہ پر ہے۔ احترام کی حدود کے اندر رہتے ہوئے کسی تحقیقی بات کے پیش کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہیے۔

یہاں پر میرا اشارہ اس بیان کی طرف ہے جو فوائد الفواد میں مذکور ہے اور جس پر سید علی مجویری کی لاہور میں آمد اور حسین زنجانی کی وفات کے قصہ کا تمام تراجم اختصار ہے۔

فوائد الفواد کی اصل عبارت یہ ہے:-

نعتی سخن در ذکر مزار ہائے لہاور افتاد بر لفظ مبارک را ند کہ بسیار بزرگان آنجا

خفتہ اند بعد ازاں بندہ را پرسید کہ تو لہار دیدہ ؟ بندہ گفت : آری دیدہ ام و زیارت بعضی بزرگان آنجای کردہ ام چون حسین زنجانی رحمۃ اللہ علیہ و اولیائی دیگر۔ بعد ازاں بر لفظ مبارک ماند کہ شیخ حسین زنجانی و شیخ علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہا ہر دو مرید یک پیر بودہ اند و اُن پیر قطب عہد بودہ است شیخ حسین زنجانی افدوین ہاند ساکن لاہور بود بعد از چند گاہ پیر ایشان خواجہ علی ہجویری را فرمود کہ در لہار رو و ساکن شو و شیخ علی ہجویری عرضداشت کرد کہ حسین زنجانی آنجاست پیر فرمود کہ تو برو و چون علی ہجویری بحکم اشارت ایشان در لہار آمد شب بود با مداد اُن جنازہ شیخ حسین زنجانی را ہیرون آوردند۔

یہ ہے وہ اصل عبارت جس پر اس قصے کی بنیاد ہے اور خواجہ نظام الدین رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتِ اقدس کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعد میں آنے والوں نے اسے قبول کیا اور پھر بار بار اسے نقل کیا۔

یہ بیان ساقط از اعتبار ہے۔ تاریخ سے اس کی شہادت نہیں ملتی بلکہ اس کی تردید محذوب میں ہی بیانات پائے جاتے ہیں۔ اس میں خواجہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔

ہر دو مرید یک پیر بودہ اند و اُن پیر قطب عہد بودہ است

مگر اس پیر کا نام نہیں دیا۔ سید علی ہجویری اس بر صغیر کے اولیاء میں مشہور ترین ہستی سمجھے جاتے ہیں اور ان کی کتاب کشف المحجوب کا خاص و عام میں خوب جبرجاستہ بالخصوص صوفیاء کے ہاں تو اس کتاب کا رکھنا اور پڑھنا اشد ضروری سمجھا جاتا ہے۔ تعجب کی بات ہے کہ خواجہ رحمۃ اللہ علیہ کو سید علی ہجویریؒ کے پیر کا نام نہ معلوم ہو۔ صرف اسی جملے کو پڑھ کر اس بیان کی صحت کے متعلق شکوک پیدا ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ سید علی ہجویری نے کشف المحجوب میں واضح الفاظ میں اپنے پیر کا نام بتا دیا ہے۔ چنانچہ ابوالفضل محمد بن الحسن الغفلی کے تذکرے میں فرماتے ہیں :-

اقتداء من اندر طریقت بدست

اس کے بعد بیان جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں:-

وآں روز کہ ویرادفات آمد بہ بیت الجہن بود و آن دیہی ست بر سر عقبہ میان
بنا رود و دشتی سر بر کنار من داشت و مرا رنجی بود اندر دل از یکی یا راں خود چنانکہ
عادت آدمیان بود مرا گفت: اے پسر مسئلہ از اعتقاد باتو بگویم اگر خود را برآں دراست
(دراست؟) مکنی از ہمہ رنجہائی باز رہی بلانکہ اندر معلما و حالبا خدای تعالیٰ می آفریند
از نیک و بد باید کہ بفضل دی عصمت نکنی و رنجی بدل نیگیری و بجز این وصیت
دراز کرد و جاں بہاد -

سید علی ہجویری کے اس بیان سے بالکل واضح ہے کہ وہ اپنے پیر کی وفات کے
وقت ان کے پاس بیت الجہن میں تھے مگر خواجہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ انہوں نے
سید علی ہجویری کو اپنی زندگی ہی میں لاہور چلے جانے کا حکم دیا تھا۔ سید علی ہجویری کا
اپنا بیان ہر لحاظ سے قابل قبول اور صحیح سمجھا جائے گا۔

سید علی ہجویری لاہور چلے آنے کے بعد پھر کہیں نہیں گئے۔ ختلی رحمۃ اللہ علیہ نے
۴۵۳ھ میں وفات پائی لہذا وہ اس تاریخ کے بعد ہی لاہور تشریف لائے ہوں گے۔
سید محمد لطیف نے لکھا ہے کہ ہجویری ۴۲۱ھ میں لاہور آئے مگر ختلی کی تاریخ وفات
پیش نظر رکھتے ہوئے سید محمد لطیف کا بیان بھی غلط قرار پاتا ہے مزید برآں سید
محمد لطیف نے اپنا ماخذ بھی نہیں بتایا۔

اب جب ہم حسین رنجانی کو لیتے ہیں تو ہمیں سید علی ہجویری کے عہد میں اس نام
کے کسی شخص کا کہیں پتا نہیں چلتا۔ پاک دہند کے مذکورہ محاوروں نے جس حسن رنجانی کا
ذکر کیا ہے وہ سید علی ہجویری سے بہت بعد کے زمانے میں ہوئے ہیں۔ مفتی غلام سرور
اور عبدالحی مکنوی کے بیان کے مطابق حسن رنجانی سید یعقوب بن علی حسینی کاظمی رنجانی

۱۔ لغات الانس۔ طبع لکھنؤ: ۲۹۰ زرخیزیتہ الاصفیاء۔ ۲: ۲۲۱۔

۲۔ مقدمہ بر کشف المحجوب نسخہ ڈاکٹر محمد شفیع ص ۵۔

کے ہمارے ۵۲۵ھ میں لاہور آئے۔ مفتی غلام سید نے حسن زنجانی کی تاریخ وفات ۶۰۰ھ بتائی ہے۔ عبدالحی لکھنوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ خواجہ معین الدین حسن سنہری (دم ۶۳۳ھ) نے علی ہجویری اور زنجانی کے مزاروں پر چلہ کشی کی۔ خواجہ حسن سنہری لاہور سے ہوتے ہوئے ۵۶۱ھ میں اجیر پہنچ گئے تھے اور اس وقت تک تو زنجانی زندہ تھے۔ لہذا نہ مزار تھا نہ چلہ کشی۔

زنجان ایک مردم خیز خطہ تھا جہاں سے متعدد علماء و صلحاء نکلے۔ سید علی ہجویری کے دور میں ابوالقاسم سعد بن علی بن محمد بن علی بن الحسین زنجانی ہوئے ہیں۔ انہوں نے دنیا بھر کی سیاحت کی اور بہت سے پیروں سے ان کی ملاقات ہوئی۔ آخر عمر میں انہوں نے مکہ میں رہائش اختیار کر لی تھی اور وہیں ۴۷۰ھ میں وفات پائی۔ یہ بہت بڑے عابد اور صاحب کشف و کرامات تھے۔

مذکورہ بالا ابوالقاسم زنجانی سے سید علی ہجویری کی ملاقات کا امکان ہے اگرچہ مذکورہ نگاروں نے ان کے پیر کا نام نہیں دیا مگر ہو سکتا ہے کہ یہ بھی ختلی کے مرید ہوں اور سیاحت کرتے کرتے لاہور بھی آئے ہوں اور خواجہ نظام الدین رحمۃ اللہ علیہ کی مراد بھی انہی سے ہو، کیونکہ خواجہ رحمۃ اللہ علیہ کو ناموں میں اکثر مغالطہ ہو جاتا تھا جیسا کہ ہم بعد کی سطروں میں بیان کریں گے۔

ہمارے اس بیان سے واضح ہو گیا ہو گا کہ سید علی ہجویری کی لاہور میں آمد اور حسن زنجانی کی وفات کا قصہ بے بنیاد اور غلط ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خواجہ رحمۃ اللہ جیسی بزرگ ہستی کو یہ غلط فہمی کیسے ہوئی۔ میرا خیال ہے کہ خواجہ صاحب نے حسین زنجانی یا ابوالحسین زنجانی نامی کسی صوفی کا نام سن رکھا ہو گا جسے انہوں نے یہاں لگا دیا۔ بڑی

۱۔ نزہۃ الخواطر - ۱۸۴۱ ز خزینۃ الاصفیاء - ۲۵۲ - ۲۵۳ -

۲۔ خزینۃ الاصفیاء - ۱ - ۲۵۹ -

۳۔ معجم البلدان - ۴ : ۴۰۷ - ۴۰۸ طبع مصر ۱۳۲۴ھ = ۱۹۰۶ء

جتوی کے بعد قدام صوفیاء میں ابوالحسین زنجانی کا نام مل گیا۔ مگر ان کے حالات کا کہیں پتا نہ چل سکا۔ ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیری (م ۴۶۵ھ) نے اپنے رسالے میں (رسالہ قشیریہ: ص ۷۵) ان کا یہ قول نقل کیا ہے:-

و سمعته [یعنی اباعبد الرحمن السلی] یقول سمعت ابابکر الرازی یقول سمعت ابوالحسین الزنجانی یقول:

من كان رأس ماله التقوى كَلَّتِ الألسن عن وصف ربه -

میں نے انہی (مراد ابو عبد الرحمن سلمی) سے سنا وہ فرماتے ہیں میں نے ابوبکر رازی سے سنا وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوالحسین زنجانی کو یوں فرماتے سنا: "جس شخص کا سرمایہ تقویٰ ہو زبان بیان نہیں کر سکتی کہ اس کا منافع کس قدر ہوگا۔" اس قول کی سند میں ابو عبد الرحمن سلمی ہیں جن کی وفات ۴۱۲ھ میں ہوئی، پھر ابوبکر رازی جن کی وفات ۴۷۶ھ میں ہوئی، لہذا ابوالحسین زنجانی یقینی طور سے ان کے پہلے ہوئے ہوں گے۔

طبقات الصوفیہ میں ابراہیم خواص کا یہ قول ابوالحسین زنجانی کی سند سے دیا ہے: و سمعت ابابکر یقول سمعت ابوالحسین الزنجانی یقول سمعت ابراہیم یقول: ہایت شیخاً من أهل المعرفة عترج بعد سبعة عشر على سبب في البرية فنماه شيخ كان معه فأبى أن يقبل فسقط ولذير تفع عن حدود الأسباب۔ (میں نے ابوبکر (رازی) کو فرماتے سنا، وہ فرماتے تھے کہ میں نے ابوالحسین زنجانی کو

۱۔ رسالہ قشیریہ طبع مصر ۱۳۵۹ھ/۱۹۴۰ء طبع اول۔

۲۔ یہ حروف راقم کی طرف سے ہیں۔

۳۔ مقدمہ بر طبقات الصوفیہ از نور الدین شریب۔

۴۔ طبقات الصوفیہ۔ ۱۹ تاریخ بغداد۔ ۵: ۴۶۳ زمیزان لا عدال۔ ۳: ۸۵۔ اور نفاکات النفس ۲۱۹۔

۵۔ طبقات الصوفیہ از ابو عبد الرحمن سلمی۔ ۲۸۶۔ طبع مصر تحقیق نور الدین شریب۔

فرماتے سنا کہ ابراہیمؑ فرماتے تھے :

میں نے ایک شیخ کو جو اہل معرفت میں سے تھے دیکھا کہ سترہ دن (بھوکے رہنے) کے بعد جنگل میں دنیا کی کسی چیز کو (پینے کے لئے) ٹھہر گئے ، ایک اور شیخ نے جو ان کے ساتھ تھے انہیں منع کیا مگر وہ نہ مانے۔ لہذا وہ اپنے مرتبہ سے گر گئے اور دنیاوی اسباب کے حدود سے بلند نہ جاسکے۔

اس سند میں دہی ابو بکر رازی متوفی ۳۷۶ھ ہیں اور ابو الحسن زنجانی ابراہیم کا قول نقل کر رہے ہیں۔ ابراہیم سے یہاں مراد ابواسحاق ابراہیم بن احمد بن اسماعیل النواص ہیں۔ جن کی وفات ۲۹۱ھ میں رزی کی جامع مسجد میں ہوئی۔ مذکورہ بالا دونوں سندن کو ملحوظ رکھ کر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ابو الحسن زنجانی کا زمانہ ۲۹۱ھ اور ۳۷۶ھ کے درمیان کا زمانہ ہے۔

فوائد النواص کے بیانات کس حد تک قابل اعتماد ہیں ہم اس کی ایک اور مثال یہاں پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

انہا نسبت خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر حکایت فرمود کہ وقتی شیخ ابو القاسم نهر آبادی کہ پیر ابو سعید ابو النخیر بود رحمۃ اللہ علیہم اجمعین بایاران بہم طعام خوردن مشغول بودہ است (کذا) امام الحرمین کہ استاد امام غزالی بود رحمۃ اللہ علیہ درآمد و سلام گفت شیخ ابو القاسم دیاران او بدو التفاتی نکردند۔ چون طعام خوردہ شد امام الحرمین گفت: چون من در آمدن و سلام گفتم شما بیچ جواب ندادید، ایں چه باشد؟ شیخ ابو القاسم گفت: رسم چنین است کہ ہر کہ در جمعی درآمد کہ آن جمع بطعام خوردن مشغول باشند آن کس را می باید کہ سلام نکند بیاید و بنشیند و چون از طعام فارغ شود و دست بشویند آن عہد آنکس بر خیزد و سلام گوید۔ امام الحرمین گفت: ایں معنی از کجای گوئی؟ از عقل می گوئی یا از نقل۔ ابو القاسم گفت: از روی عقل۔ زیرا کہ طعامی کہ خوردہ می شود برای قوت طاعت

است پس آن کس کہ بدین نیت طعام استیغای کند کوئی اور درین است پس آنکہ در طاعت مشغول باشد مثلاً در نماز باشد علیک چگونہ گوید۔

ہمیں اس بیان کے آخری حصے کی بحث میں نہیں پڑنا ہے۔ احبابِ زورِ اتساع پر غور کریں اور داد دیں۔ ہمیں اس کی صرف تاریخی حیثیت پر بحث کر کے یہ واضح کر دکھانا ہے کہ یہ بیان پہلے بیان کے مقابلہ میں اور بھی زیادہ غلط اور بے بنیاد ہے۔ اس بیان میں خواجہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابوالقاسم نصرآبادی کو ابوسعید ابوالخیر کا پیر قرار دیا ہے، حالانکہ ابوسعید ابوالخیر کے کسی تذکرہ نگار نے نصرآبادی کو ان کا پیر قرار نہیں دیا۔ ابوسعید کے پیر ابوالفضل محمد بن حسن سرخسی ہیں اور ان کا سلسلہ بیعت یوں ہے :

ابوالفضل محمد بن حسن سرخسی مرید ابوالنصر سراج (م ۳۷۸ھ) اور ابوالنصر سراج مرید ہیں ابو محمد مرتعش (م ۳۲۸ھ) کے ابو محمد مرتعش ابوالفضل (متوفی بعد از ۲۶۰ھ) اور ابو عثمان (متوفی ۲۹۸ھ) کی صحبت میں رہے اور جنید (م ۲۹۷ھ) سے بھی ان کی ملاقات ہوئی۔ اس سلسلے میں ابوالقاسم نصرآبادی کا کہیں ذکر نہیں، اگر ہوتا تو ہم یہ کہتے کہ خواجہ رحمۃ اللہ علیہ نے دادا پیر مراد لیا ہو۔

ابوسعید ابوالخیر کسی صورت میں بھی نصرآبادی کے مرید نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ نصرآبادی ۳۶۶ھ میں مکہ چلے گئے تھے اور وہیں ۳۶۷ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

۱۔ نغمت الانس، طبخ نول کشور، ۲۶۴، ۲۷۷، ذخیرۃ الاصفیاء، ۲: ۲۲۸، ۲۲۹

اور انگریزی انسائیکلو پیڈیا آف اسلام مقالہ ابوسعید ابوالخیر۔

۲۔ نغمت الانس، نم ۲۶۴، ۲۷۷۔

۳۔ طبقات الصوفیہ از ابو عبد الرحمن سلمی، ۴۸۴۔ واضح رہے کہ سلمی نصرآبادی کے

براہِ راست مرید ہیں۔ قشیری نے (رسالہ قشیریہ، ۲۲) نصرآبادی کی تالیف وفات

۳۶۹ھ دی ہے اور قشیری نصرآبادی کے پوتے مرید ہیں۔ قشیری کے (باقی حاشیہ صفحہ پر)

اور ابوسعید ابوالخیر کی پیدائش ۳۵۷ھ میں ہوئی۔ نصر آبادی کی وفات کے وقت ان کی عمر دس سال تھی۔ ابوسعید نے اپنی ابتدائی عمر اپنے وطن میہنہ میں گزاری اور وہ کسی حد تک علوم ظاہری کی تحصیل کر چکے تھے کہ وہ سرخی کے مرید بنے۔ دس سال کی عمر میں تو ان دونوں کی ملاقات کا بھی کوئی امکان نہیں بالخصوص جبکہ نصر آبادی ۳۶۶ھ میں مکہ جا چکے تھے۔

فوائد النواد کے اس بیان میں مزید بتایا گیا ہے کہ آنے والے بزرگ کا نام امام الحرمین ہے جو امام غزالی کے استاد تھے۔ امام الحرمین ان کا لقب تھا اور نام ابوالمعالی عبد الملک بن ابو محمد عبد اللہ بن یوسف جوینی ہے۔ مکہ میں چار سال رہنے کی وجہ سے امام الحرمین لقب پایا۔ ان کی ولادت ۴۱۹ھ میں ہوئی جبکہ نصر آبادی ۳۶۷ھ میں وفات پا چکے تھے۔ بالفاظ دیگر امام الحرمین نصر آبادی کی وفات سے باون سال بعد پیدا ہوئے لہذا وہ نصر آبادی کی محفل طعام میں کیسے آ گئے۔

خواجہ رحمۃ اللہ علیہ کو حافظ نے دھوکا دیا ہے اس لئے کہ امام غزالی کا استاد ہونے کی وجہ سے امام الحرمین کا نام اپنے باپ کے مقابلے میں زیادہ مشہور ہے۔ اسی لئے خواجہ صاحب نے انہی کا نام لے دیا۔ امام الحرمین کے والد ابو محمد عبد اللہ بن یوسف جوینی متوفی ۴۳۸ھ ابوسعید ابوالخیر کے ہم درس تھے مگر نصر آبادی کے ساتھ ان کی ملاقات کا پھر بھی امکان نہیں کیونکہ دونوں کے سن وفات میں اکثر سال کا وقفہ ہے۔ راقم کے نزدیک امکان صرف اس بات کا ہے کہ ابو محمد عبد اللہ بن یوسف جوینی نے ابوسعید ابوالخیر کے پیر ابو الفضل سرخی سے ملاقات کی ہو اور یہ واقعہ انہی سے پیش آیا ہو۔ ہمارے اس بیان سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ فوائد النواد کے بعض بیانات ساقط از اعتبار اور تاریخی طور پر ناقابل قبول ہیں اور حسین رنجانی والا مذکور بالا قصہ اسی قسم کے بیانات میں سے ہے اور تاریخی طور پر باطل ہے۔

(بقیہ حاشیہ) پر ابو علی وفاق ہیں۔ سن وفات میں اختلاف عربی الفاظ کی وجہ سے ہوا، کیونکہ نو (تس) اور سات (سبع) لکھنے میں ایک جیسے ہیں اور ان دونوں نقطے لکھنے کا رواج نہ تھا۔

دعا۔ اہمیت و ضرورت

الوارصولت

دعا کیا ہے، اس کی مختصر سے مختصر تعریف جو ممکن ہو سکتی ہے، یہ ہے کہ دعا پر خلوص آرزو کی روح کا نام ہے۔ خواہ اسے زبان سے ادا کیا جائے یا دل ہی دل میں دہرایا جائے۔ نفسیاتی معالجوں کے متعلق عام رائے یہ ہے کہ وہ جب حاصل شدہ معلومات پر جمع تفریق کا عمل کرتے ہیں اور قدرۃً ایک نتیجہ پر پہنچتے ہیں، تو ان کی یہ حالت بالکل ایک دعا گو کی سی ہوتی ہے۔

جب کوئی دعا مستجاب نہیں ہوتی، تو اس کی بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم دعا کی شرائط پوری کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ استجاب دعا کے لئے شرط ہے، کہ ہم اس کے لئے انتہائی شدت سے مضطر ہوں۔ ہم دعا کرتے وقت عام طور پر اس جذبے سے خالی ہوتے ہیں۔ شدتِ اضطراب کی کیفیت ہم پر صرف اس وقت طاری ہو سکتی ہے جب تمام دنیاوی ممکنات ہم سے منہ موڑ لیں یا خود ہم ان سے روگردانی کر لیں اور کم از کم تھوڑی دیر کے لئے ملکوتی بن جائیں اور مجبوراً یا اپنی مرضی سے زندگی کو دوسرے نادیدے سے دیکھنے لگیں۔ چنانچہ جب مایوسی کا غلبہ ہو تو ہمیں چاہیے کہ خدا، اس کی سنت اور اس کی مشیت پر غور کریں۔

جب دعا کے مطابق شفا نہ ہو تو سمجھنا چاہیے کہ اثر قبول کرنے والے میں قبولیِ تاثیر کی صلاحیت نہیں ہے یا کوئی ایسی شدید رکاوٹ موجود ہے جو دعا کی تاثیر کو روک رہی ہے۔ جب آدمی کا قلب کسی دعا کو قبول کرتا ہے، اور اس کے اندر اذالۃ مرض کے لئے نفسِ فعالہ اور ہمتِ نثرہ ہوتی ہے تو دعا حصولِ مطلوب و مقصود کا قوی

سبب بن جاتی ہے۔ پس دعا کے وقت قلب کا پوری طرح اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونا شرط ہے۔ مستدک حاکم میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا:-

ادعوا للہ وانتم سوتقون بالا جابتہ واعلموا ان اللہ لا یقبل دعاء من تلی علیہ
بارگاہ الہی میں تم اس طرح دعا کرو کہ تمہارے اندر اجابت دعا کا پورا پورا یقین موجود ہو۔ خوب سمجھ لو کہ غافل، بے خبر، غلب کی دعا اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتا۔
دعا کے مستجاب ہونے کے لئے جسم و جان کی پاکیزگی شرط ہے۔ حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:-

الرجل یطیل السفر اشعث اغبر یمتدۃ الی السماء یارب یارب و مطعہ حرام
و مشربہ حرام و ملبسہ حرام و غذی بالہرام فانی یستجب لذلک۔
ایک آدمی طول طویل سفر کرتا ہے اور اس حال میں ہے کہ خستہ حال اور گرد آلود ہے۔ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر خدا سے دعا مانگتا ہے۔ اے پروردگار! اے پروردگار! اور حال یہ ہوتا ہے کہ اس کی غذا حرام، پینا حرام اور کپڑے حرام ہیں، حرام غذا کھائی ہے۔ تو اس کی دعا کس طرح قبول ہوگی؟

حضرت عبداللہ بن امام احمد اپنے والد کی کتاب الزہد میں روایت کرتے ہیں۔ کہ بنی اسرائیل پر ایک جہاں آفت نازل ہوئی، جسے رفع کرنے کے لئے وہ شہر سے باہر نکلے تاکہ اللہ عزوجل کی بارگاہ میں دعا کریں۔ اس وقت اللہ عزوجل نے بنی اسرائیل کے پیغمبر کو وحی کے ذریعہ آگاہ کیا کہ ان لوگوں کو کہہ دو کہ وہ اپنے ناپاک جسم لے کر صحرائیں آئے ہیں۔ جن ہاتھوں سے انھوں نے بندوں کے خون بہائے اور جن ہاتھوں کے ذریعے انھوں نے اپنے گھروں میں حرام اور ناجائز مال جمع کیا ہے۔ وہ ہاتھ اب تم میری طرف اٹھاتے ہو۔ اور اب جب کہ تم اپنی بد اعمالیوں اور بد کمالات کی وجہ سے مجھ سے دور ہو چکے ہو، اور میرا غضب اور مذاب سخت ہو چکا ہے تو دعا کے لئے ہاتھ اٹھانے لگے ہو۔

چونکہ اللہ عزوجل ہی حاجت روا ہے۔ اس لئے ہمیں اس سلسلے میں یقین رکھنا چاہیے کہ ہم میں اتنی صلاحیت نہیں کہ ہم اپنی بھلائی یا بُرائی کو سمجھ سکیں۔ تاوقتیکہ وہ ہمیں اس کے سمجھنے کی توفیق عطا نہ فرمائے۔ صرف وہی سمجھ سکتا ہے کہ ہمارا نفع کس چیز میں ہے۔ ہماری ناقص عقل اس کی حکمت و مشیت کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ وہ ہمارا ہم سے زیادہ ہمدرد ہے۔ جو مصیبت ہم پر آتی ہے۔ وہ خود ہماری کمائی ہوئی ہوتی ہے۔ یا ہمارے لئے سبب ہے۔ وہ ہمیں ہمارے نفسانی کھوٹوں اور گناہوں کی آلائشوں سے پاک کرنے کے لئے آتی ہے، زندگی مصائب سے پردہ ان چڑھتی ہے اور آسائش پتیلیوں کی گہرائیوں میں دھکیل دیتی ہے، مصیبت ایک غلاف ہے جس کے اندر راحت ملخوف ہے، رات نہ ہو تو دن کی تیز کیسے ممکن ہے اور تکلیف کے بغیر راحت کی قدر نہیں کی جاسکتی۔ زندگی راحت و رنج کے امتزاج سے عبارت ہے۔

پس دعا مانگنے کے لئے ضروری ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ کے حضور میں جانے سے قبل اس کی شرائط کو پورا کرے۔ اس کی مصلحتوں کا عرفان حاصل کرے۔

بچہ ماں سے کوئی تحفہ یا کھانا مانگتا ہے تو سمجھ دار ماں اس سے کہتی ہے ”صبر کرو اور اس کو حاصل کرنے کے لئے محنت کرو۔ پھر میں تمہاری طلب پر غور کروں گی۔ انعام حاصل کرنے اور اپنی مراد کو پہنچنے کے لئے لازم ہے کہ ہم دیکھیں کہ ہم خدا کی رضا کے کس قدر تابع ہیں، ہم اعمال کے لحاظ سے اس کے انصار میں سے ہیں یا اعداء میں سے، زبانی دعویٰ کی کوئی قیمت نہیں، ہمیں عمل سے ثبوت دینا چاہیے کہ ہم اس کے انصار میں سے ہیں اور اس کی خوشنودی کے طلب گار ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ اس کی مصلحتوں کو نگاہ میں رکھیں۔ کیا ہم پانی، بجلی اور حرارت سے پوری طرح واقف ہیں۔ اس کے باوجود ہم انہیں استعمال کرتے ہیں۔ دعا بھی ایک ماز ہے۔ ہمارے لئے یہی کافی ہے کہ ہم اسے اس کی شرائط کے ساتھ استعمال کریں۔ دعا مختصر ہو یا طویل، ہر دو صورتوں میں کافی ہے۔ حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں،

يَكْفِي مِنَ الدُّعَاءِ الْبُرْءُ مَا يَكْفِي الطَّعَامُ مِنَ الْمَلْعِ -

تھوڑی دعا بھی اسی طرح کافی ہے جس طرح تھوڑا سا نمک کھانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔
 دعا عبادت ہے جو یقین اور اطاعت کے ساتھ مشروط ہے۔ اگر کوئی اس بات پر کاربند
 ہو جائے کہ خدا کے سوا کسی سے کوئی چیز طلب نہ کرے گا۔ تو اس کی ہر وہ ضرورت لازماً
 پوری ہو کر رہے گی۔ جو درحقیقت اس کے لئے ضروری ہے۔
 دعا ایک نافع ترین دوا ہے۔ دعا بلا مصیبت کی مدافعت کرتی ہے۔ دعا مومن کا
 زبردست حربہ اور ہتھیار ہے مسیح حاکم میں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ
 کا ارشاد ہے :-

الدعاء سلاح المؤمن و عداد الدين و نور السموات و الارض۔

دعا مومن کا ہتھیار اور دین کا ستون ہے اور آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔

مومن سے کسے دعا :- مصیبت و بلا میں مومن کی دعا کے تین درجے ہیں :-

اول یہ کہ دعا مصیبت کے مقابلہ میں قوی تر اور زوردار ہو، ایسی دعا مصیبت کو بھٹکا
 دیتی ہے۔

دوم یہ کہ دعا مصیبت کے مقابلہ میں کمزور ہو۔ ایسی صورت میں مصیبت قوی ہوتی ہے
 لیکن دعا کے سبب کچھ ہلکی ضرر ہو جاتی ہے۔

سوم یہ کہ مصیبت اور دعا برابر درجے کی ہوں۔ یہ دونوں آپس میں مقاومت اور
 مقابلہ کرتی ہیں۔

دعا میں خشوع و خضوع کے علاوہ الحاج و ناری بھی شرط ہے۔ امام اذاعی، امام زمہری
 سے اور وہ حضرت عروہ سے اور وہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا :-

ان الله يحب المتخين في الدعاء۔

اللہ تعالیٰ دعا میں الحاج و ناری کرنے والوں کو محبوب رکھتا ہے۔

قبولیت سے دعا میرے تاخیر :- دعا کا اثر مرتب ہونے میں تاخیر کی سب سے بڑی

دج یہ ہے کہ بندہ جلد بازی کرتا ہے اور مایوسی کا شکار ہو جاتا ہے اور دعا ہی ترک کر

دیتا ہے، جیسے کسی نے کھیت میں دانے ڈالے یا پودے لگائے۔ کھیتی اور درختوں کی خدمت کرتا رہا۔ ان کو پانی دیتا رہا، اور جب فصل کی کٹائی اور پھل گھنے کا زمانہ قریب آیا تو اس سے غافل ہو گیا۔

صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:-
 لا یزال یتحاب للعبد مالد یدم باشد۔ اذ تطیعة جسم مالم یتجمل۔
 بندے کی دعا قبول ہوتی ہے جب کہ وہ گناہ اور قطع رحم کی دعا نہ کرے اور جلد بازی نہ کرے۔

ادقات ہے اجابتے :- کسی مقصد کے لئے جب دعا کی جائے تو احادیث میں اس کے لئے چھ مخصوص ادقات کا ذکر آیا ہے۔

۱۔ رات کا آخری تہائی حصہ۔

۲۔ اذان کے ادقات۔

۳۔ اذان و اقامت کے درمیان کا وقت۔

۴۔ فرض نمازوں کے بعد کا وقت۔

۵۔ جمعہ کے دن جب امام منبر پر چڑھے تا آنکہ نماز جمعہ ختم ہو جائے۔

۶۔ جمعہ کے دن نماز عصر کے بعد کی آخری ساعت۔

ان ادقات میں دعا کرتے وقت قلب کے اندر شوق و حضور، بجز و انکاری، ذلت و خاکساری، تضرع و الحاج، رقت قلب، کامل طہارت اور قبلہ رو ہونا شرط ہے۔ دعا کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ بارگاہ الہی میں اٹھائے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کرے، پھر آنحضرتؐ پر درود بھیجے، پھر توبہ و استغفار کرے، پھر پوری ہمت و توجہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو۔ اور نہایت الحاج و ناری عجز و خاکساری کے ساتھ بارگاہ الہی میں اپنا سوال پیش کرے۔ اور امید و خوف کے ساتھ اس کی جناب میں دعا کرے اور اس کی توحید کا وسیلہ پڑھے۔ دعا سے پہلے کچھ صدقہ و غیرات بھی کرے۔

ادعیہ ماثورہ ۱۔ اب ہم چند دعاؤں کا ذکر کرتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن بریدہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے ایک آدمی کو یہ دعا کرتے سنا۔

اللہم! انی اسئلك بانى اشهد انک انت الله لا اله الا انت الاحد الصمد الذی
لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفراً احد۔

اے اللہ! میں تجھ سے اس وسیلے کے ذریعے دعا مانگتا ہوں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو
اللہ ہے۔ تیرے سوا دوسرا کوئی الہ نہیں ہے تو اکیلا ہے، بے نیاز ہے، ایسی ذات ہے کہ نہ
کسی کو جنا اور نہ خود کسی سے جنا گیا۔ اور نہ کوئی اس کے برابر ہے۔

اس کی یہ دعا سن کر آنحضرتؐ صلعم نے فرمایا:-

لقد سأل الله بالاسم الذی اذا سئل به اعطی واذا دعی به اجاب۔

یہ آدمی اللہ تعالیٰ کے اس نام سے مانگتا ہے کہ جب اس کے وسیلے سے سوال کیا جائے
تو وہ دیتا ہے، اور جب اس کے ذریعے دعا کی جائے تو وہ قبول کرتا ہے۔

ایک دوسری روایت میں ہے:-

لقد سئلت الله باسمه الاعظم۔

تو نے اللہ تعالیٰ سے اس کے اہم اعظم کے ذریعے سوال کیا ہے۔

جامع ترمذی میں حضرت اسامہ بنت یزید سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ صلعم نے ارشاد فرمایا:-

اسم الله الاعظم فی ہاتین الآیتین : الحمد لله فاحد ، لا اله الا هو الرحمن الرحیم

(۱) ونا تحۃ آل عمران۔ اسمہ الله لا اله الا هو الہی القیومؑ

اسم اعظم ان دو آیتوں کے اندر ہے۔ (۱) الحمد لله فاحد لا اله الا هو الرحمن

الرحیم، اور (۲) آل عمران کی یہ ابتدائی آیت اسمہ الله لا اله الا هو الہی القیوم۔

جامع ترمذی میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے:

کان النبی صلی الله علیہ وسلم اذا کربہ امر قال یا حی یا قیوم برحمتک استغیث۔

جب رسول اللہ صلعم کو کوئی دشوار امر پیش آتا تو آپؐ یا تحی یا قیوم برحمتک استغیث

پڑھا کرتے۔

صحیح حاکم میں حضرت سعدؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

هل ادلكم على اسم الله الاعظم؟ دعاء یونس۔

کیا میں تمہیں اسم اعظم نہ بتاؤں؟ اسم اعظم حضرت یونسؑ کی دعا ہے۔

اجابت سے دعا کیے دیگر شرائط۔ بااوقات لوگوں کی دعا جلد قبول ہو جاتی ہے۔

اس لئے کہ وہ سخت ضرورت مند ہوتے ہیں، ان کے اندر لا شعوری طور پر اضطراری

کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ کامل اضطرار کے ساتھ اللہ کی بارگاہ میں رجوع کرتے

ہیں۔ یا دعا سے قبل ان سے کوئی بڑی نیکی اور بھلائی سرزد ہو جاتی ہے۔ یا دعا کسی

ایسے وقت میں کی گئی ہوتی ہے کہ جو دعا کی اجابت کا وقت ہوتا ہے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض لوگ یہ گمان کرنے لگتے ہیں کہ اجابت دعا کا سبب صرف

دعا کے الفاظ اور کلمات ہیں۔ وہ صرف ان پر تکیہ کر لیتے ہیں، اور اسباب کو نظر انداز

کر دیتے ہیں، جو سراسر غلط ہے۔ قبولیت دعا کا سبب، دعا کرنے والے کا اضطرار، مضطربانہ

التماس، غرور و انکساری ہوتی ہے۔ اسباب کو ترک کر کے تقدیر پر تکیہ کر لینا نامناسب ہے۔

حاصلیہ کلام :- یہ کہ خدا کے واحد پر ایمان اور اس پر کامل بھروسہ دعا

کی لازمی شرط ہے۔ جب ہم اس کے سامنے دست سوال دراز کرتے ہیں، تو اپنی عبودیت

کا اظہار کرتے ہیں اور اس کے معبود ہونے کا اقرار کرتے ہیں۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ

الدعاء خ العبادۃ : دعا عبادت کا مغز ہے۔ دعا کبھی خالی نہیں جاتی۔ اس کے ذریعے

کوئی محروم نہیں رہتا۔ البتہ طلب صادق شرط ہے۔ دعا اپنی شرائط متذکرہ کے ساتھ

مانگنی چاہیے۔ یعنی ایقان و ایمان اور اطاعت، دعا کے لئے لازمی ہیں۔

نود اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے :-

ادعونی استجب لک۔ مجھے پکارو (مجھ سے دعا مانگو) میں قبول کروں گا۔

اور۔

و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة السال اذا دعان۔ (بقرہ)

جب میرا بندہ مجھ سے مانگتا ہے تو میں اس کے قریب ہوتا ہوں۔ دعا کرنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں۔

دعا بارگاہِ الہی میں کیسے اور کس حالت میں فوراً قبول ہوتی ہے؟ اس کی ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ کتاب المجاہدین میں ابن ابی الدنیا نے حسن بصری سے یہ سلسلہ دعا یہ قصہ بیان کیا ہے:-

”انصار صحابہ میں ابو مطلق نامی ایک صحابی تھے۔ جو بہت بڑے تاجر تھے۔ اپنا اور دوسروں کا مالی تجارت لے کر دور دور تجارت کے لئے جاتے تھے۔ بڑے متقی اور پرہیزگار تھے۔ ایک مرتبہ سفر میں آپ کو ایک ڈاکو نے گھیر لیا۔ ڈاکو نے کہا کہ جو کچھ تمہارے پاس ہے رکھ دو، میں تمہیں قتل کرتا ہوں۔ آپ نے کہا۔ اگر مال درکار ہے تو اسے لے لو، اور مجھے چھوڑ دو۔ ڈاکو نے کہا مال تو اب میرا ہے ہی۔ میں تمہیں قتل بھی کر دوں گا۔ آپ نے کہا۔ اچھا مجھے اتنی اجازت دو کہ میں چار رکعت نماز پڑھ لوں۔ ڈاکو نے کہا اچھا اجازت ہے۔ چنانچہ آپ نے وضو کر کے نماز پڑھی اور آخری سجدے میں یہ دعا پڑھی:-

یا ودود یا ذا العرش المجید، یا فعال لما یرید استلک بعزک الذی لا یرام و بسک الذی لا یفخر و بنورک الذی ملأ ارکان عرشک ان تکفینی شر هذا اللص یا مغیث اغثنی۔ یا مغیث اغثنی۔ یا مغیث اغثنی۔

اے محبت کرنے والے، اے شاندار عرش کے مالک، اے اپنے ارادے سے سب کچھ کرنے والے، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں۔ تیری عزت کا واسطہ دے کر جسے کوئی چھیڑ نہیں سکتا۔ تیری مالکیت کا واسطہ دے کر جس میں کوئی مزاحم نہیں ہو سکتا اور تیرے نور کا واسطہ دے کر جس سے تیرے عرش کے چاروں کونے منور ہیں۔ اس ڈاکو کے شر سے تو مجھے بچالے۔ اے فریاد رس میری مدد کر! اے فریاد رس میری مدد کر! اے فریاد رس میری مدد کر! کہتے ہیں تیس مرتبہ آپ نے یہ دعا پڑھی، اسی وقت غیب سے ایک سوار ہاتھ میں نیزہ لئے نمودار ہوا، اور ڈاکو کو فوراً نیزے میں پردہ لیا۔ اور ابو مطلق انصاری کو آزاد دی۔ اور کہا۔ اے ابو مطلق اٹھو اور سجدے سے سر اٹھاؤ۔

ابو معلق نے سجدے سے سر اٹھا کر سوار کو دیکھا، دریافت کیا تم کون ہو، جس کے ذریعے مجھے آج نجات ملی ہے۔ سوار نے جواب دیا۔ میں چوتھے آسمان کا ایک فرشتہ ہوں، جس وقت تم نے دعا کی۔ تو اس دعا نے آسمان کے دروازے کھل دیے۔ جب تم نے دوسری مرتبہ یہ دعا کی تو آسمان والوں میں کھلبلی مچ گئی۔ جب تم نے تیسری مرتبہ دعا کی تو مجھے حکم ہوا کہ یہ ایک ستم رسیدہ آدمی کی دعا ہے، اور میں فوراً تمہاری مدد کو آ پہنچا۔

حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ جو شخص بھی با وضو ہو کر چار رکعت نماز پڑھے اور مذکورہ دعا مانگے۔ اس کی دعا ضرور قبول ہوگی۔ خواہ وہ ستم رسیدہ ہو یا نہ۔
کسی فلسفی نے کیا خوب کہا ہے :-

مایوسی کی تاریکی ایسے شخص کو اپنی گرفت میں نہیں لیتی، جو اپنی شکل کو کسی ایسی ہستی کے سامنے پیش کرے۔ جو دل سے اس کی بھی خواہ ہو۔
الغرض دعا روح کی پُر غلوں میں تنہا اور خدا کے ساتھ ہم کلامی ہے۔ جس سے صحیح معنوں میں سکون قلب ملتا ہے۔

(اس مضمون کی تیاری میں شیخ الاسلام امام محمد بن ابی بکر، ابن قیم الجوزیہ کی الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی سے خصوصاً اور دیگر رسائل سے عموماً مدد لی گئی ہے)

تفسیر امام ابو منصور ماتریدی

امام الہدیٰ ابو منصور محمد بن محمد بن محمود حنفی ماتریدی سرقندی (المتوفی ۳۳۳ / ۹۴۴) اہل السنۃ والجماعۃ کے سرخیل اور علم عقائد میں امام ابو الحسن اشعری (المتوفی سن ۹۴۱ / ۳۳۰) کے شریک کار اور متکلمین احناف کے پیش رو اور امام سمجھے جاتے ہیں۔ ایران و ممالک عربیہ میں جو حیثیت امام ابو الحسن اشعری کو حاصل تھی ، ماوراءالنہر اور پورب کے ممالک میں وہی حیثیت امام ماتریدی کو حاصل تھی ۔ اور عقائد میں دوسرے فرق اسلامیہ کے مقابلے میں جمہور اہل اسلام انہی دونوں اماموں کے قرآن و احادیث سے استنباط کئے ہوئے عقائد کے حامل ہیں۔ جس طرح عبادات کے ادا کرنے کے ظاہری طریقوں میں کچھ جزئیات کی وجہ سے لوگ چار مذاہب ، حنفی ، شافعی ، مالکی اور حنبلی کے مطابق عمل پیرا ہیں ، اسی طرح خدا کی ذات اور صفات ، انسانی اعمال ، نبوت و امامت وغیرہ جیسے مسائل کی جزئیات میں مختلف عقیدہ رکھنے کے لحاظ سے لوگ مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔ معتزلہ نے صفات خداوندی کا انکار کیا اور ساری صفات کو کرشمہ ذات سمجھا۔ شیعوں نے امام کو نبوت کے بعد لازوال حیثیت دیدی ۔ غرض مختلف نظریوں اور عقائد میں لوگ افراط و تفریط اور غلو کے مرتکب ہوئے اور شیعہ ، خوارج ، جمہور اہل سنت ، معتزلہ ، جہمیہ ، مجسمہ اور مرجئہ وغیرہ فرقوں میں بٹ گئے ۔ ہر فرقہ اپنے دلائل قرآن پاک اور احادیث نبوی سے اخذ کرنے میں کوشاں رہا ،

جادہ' مستقیم پر چلنے کے لیے قرآن و سنت کی تعلیمات پر عمل کرنا ضروری تھا ، اور ان کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے کتاب اللہ کو سمجھنا سب پر مقدم سمجھا گیا ، شروع اسلام میں قرآن حکیم کے معانی صحابہ کرام کی روایتوں تک محدود رہے ، غیر عرب جب دائرہ اسلام میں داخل ہوئے تو نحویوں نے لغت اور زبان کے قواعد کے مطابق قرآن کے معانی کی تشریح کی ۔ اور دوسری تیسری صدی ہجری میں ہر بڑا نحوی معانی القرآن کی تالیف و تدوین میں منہمک نظر آنا ہے ۔ فراہ اور زجاج کے معانی القرآن ہمارے ہاتھوں میں ہیں ، لغت و روایت پر مبنی حضرت ابن عباس اور دوسرے صحابہ کی روایتیں آج تک محفوظ ہیں ، تفسیر ابن عباس ، تفسیر مجاہد ، تفسیر ثوری وغیرہ شواہد وجود ہیں ، اور یہ کہنا صداقت سے بعد نہیں معلوم ہونا کہ تاریخ اسلام کی اولین دو صدیوں کی تفسیری روایات و تحریرات کا معتد بہ حصہ امام ابو جعفر طبری (المتوفی سن ۹۲۳/۳۱۰) کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن میں محفوظ ہے ، اور اگرچہ بعد کے مفسرین نے اس مشہور زمانہ تفسیری دائرہ معارف سے بڑی حد تک خوشہ چینی کی ہے ، مگر بہت سی تفسیروں کی استبازی خصوصیات نے ان کو بقاء دوام بخشا ، ابوالقاسم جلالہ محمود بن عمر زرخشری (المتوفی سن ۵۳۸ / ۱۱۴۴) کی الکشاف عن حقائق التنزیل ، قاضی عبداللہ بن عمر بیضاوی (المتوفی سن ۶۸۵ / ۱۲۸۲) کی أنوار التنزیل و أسرار التأویل اور تفسیر ابن کثیر وغیرہ کو جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ محتاج بیان نہیں ،

طبری کے معاصر امام مانریدی کی شہرہ علم کلام کی تاریخ میں اگرچہ محتاج بیان نہیں ۔ لیکن ان کے قلمی کارنامے آج تک ناپید رہے ، ان کی معرکہ الاراء تفسر جس کا نام تاویلات اہل السنہ ہے ، اب تک لوگوں کی دسترس سے باہر ہے ۔ کتاب السوہید ، کتاب المقالات ، کتاب رد اوائل الادلہ للکعبی اور کتاب بیان وہم المعتزلہ انکی دوسری تالیفات ہیں ، جنکا ذکر صرف فہارس کتب میں ملتا ہے ،

سنہ ۱۹۶۵ء میں ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے جامعہ الدول العربیہ ، قاہرہ سے تقریباً ہونے دو صد نوادرات کا انتخاب عمل میں آیا ، ان میں تاویلات اہل السنہ کا مخطوطہ بھی شامل تھا۔ یہ فلم اگرچہ دارالکتب المصریہ کے مصورہ نسخے کا ہے ، مگر یہ نسخہ درحقیقت استامبول کے نہایت عتیق نسخے کی تصویر ہے۔ ہمارے علم میں اس کے دو اور نسخے ہیں ، ایک استامبول میں اور دوسرا ہانکی پور ، انڈیا ، کے قومی کتب خانے میں۔ اس کتاب کی تحقیق و تعلیق کا خیال برابر پیش نظر رہا ، مگر کسی دوسرے مخطوطے کی تصویر حاصل کئے بغیر اس کی تصحیح و تحقیق دشوار نظر آئی ،

کتاب کی افادیت کے پیش نظر آخر یہ فیصلہ کرنا پڑا کہ عربی نص کے ساتھ اردو ترجمہ بھی فکرونظر کے قارئین کے لئے بالاقساط شائع کیا جائے۔ ابھی سورہ فاتحہ کی تفسیر کا اردو ترجمہ پورا بھی نہ ہو پایا تھا کہ خبر ملی اس تفسیر کی پہلی جلد کو المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیہ قاہرہ نے شائع کر دیا ہے۔ اور بقیہ جلدیں زیر طبع ہیں۔ الحمد للہ کہ یہ تفسیر اب جلد ہی یہاں کے علماء کو بھی دستیاب ہو جائیگی۔

امام ابو منصور ماتریدی

امام ماتریدی کی نسبت سمرقند کے محلہ ماترید کی طرف ہے ، جسکی اصل ماتریت کی تے حرف دال سے بدلی ہوئی ہے۔ فقہ کی تحصیل امام محمد شیبانی رحمہ کے شاگرد ابو سلیمان جوزجانی کے شاگرد ابوبکر احمد جوزجانی سے کی۔ اسوقت علم کلام علم فقہ کا جز سمجھا جاتا تھا ، چنانچہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کی کتاب الفقہ الاکبر علم کلام کے مسائل پر مشتمل ہونے کے باوجود ”فقہ اکبر“ کہلائی۔

انکی علمی شہرت ایسی ہوئی کہ حکیم قاضی اسحاق بن محمد سمرقندی ، علی رستغنی اور ابو محمد عبدالکریم بن موسیٰ بزدوی جیسے یگانہ روزگار علماء نے فقہ میں ان سے استفادہ کیا ،

ان کا ذکر مختصر طور پر حسب ذیل کتابوں میں ملتا ہے :

(۱) الفوائد البیہ ص ۱۹۰ - مفتاح السعادة ج ۲ ص ۲۱ ، الجواهر المضية ج ۲ ص ۱۳۰ ، فہرس المؤلفین ص ۲۶۴ ، کشف الظنون ص ۳۳۰ ، اور بروکلین ج ۱ ص ۲۰۹ (۱۹۰) ضمیمہ ج ۱ ص ۳۴۶ ،

یہ حقیقت ہے کہ امام ابو حنیفہ رد کے رسائل جنہیں انہوں نے وقتاً فوقتاً اپنے تلامذہ کو اسلا کرایا مثلاً الفقہ الاکبر ، الرسالہ ، الفقہ الایسط اور کتاب العالم والوصیہ ان کی روایت بیسیوں علماء نے کی اور ان روایتوں کے مطابق لوگوں نے اپنے اپنے معتقدات کو درست کیا۔ امام ابو منصور ماتریدی نے اپنی سند سے ان رسائل کی روایت کی ہے ، اور اہل سنت کے اعتقادات کی شرح میں ان سے کام لیا ہے۔ اگرچہ بعض معتزلہ نے امام صاحب کی طرف ان رسائل کی نسبت سے انکار کیا ہے ، مگر کبار علماء کی اجماعی تصدیق معتزلہ کے خلاف ثابت ہے ، اور بالاتفاق ان کی نسبت کی صحت پر سہر نصدیق ثبت ہے۔ غرض خلیفہ ماسون الرشید کے عہد کی جادرانہ کاوشوں سے اہل اعتزال کا دامن پاک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ حقیقت ہے کہ اہل اعتزال نے اپنے معتقدات کے قبول کرنے ہر لوگوں کو مجبور کرنے کی بے جا کوشش کی۔ ان کے مظالم اور جبر و تشدد کا جواب اہل السنہ والجماعہ نے جس طرح دیا وہ بھی تاریخی حقیقت ہے۔ علمی اور تنقیدی جوابات کتب کلاسیہ میں بالتفصیل درج ہیں ، البتہ انیسویں صدی میں جب معتزلہ کی تاریخ لکھی جانے لگی تو غیر مسلم مستشرقین نے معتزلہ کی دانش پسندی کا حد سے زیادہ چرچا کیا ، اور انکی مظلومیت کی شہادتیں نمایاں طور پر پیش کرنے لگے ، اور اس بات پر ناسف کا برابر اظہار کیا جاتا رہا کہ معتزلہ کی کتابیں ساری برباد کر دی گئیں ، اور اب انکی آراء جو کچھ محفوظ ہیں وہ اکثر و بیشتر اشاعرہ اور اہل السنہ والجماعہ کی تالیفات میں مدفون ہیں ، صرف لے دے کر کتاب الانتصار اور طبقات المعتزلہ دست برد زمانہ سے ہچکٹی ہیں۔

بہر حال بیسویں صدی میں قاضی عبدالجبار معتزلی کی اُسامی ، فتاویٰ ، نیز احادیث کی شرحین طبع ہو کر اہل علم کے ہاتھوں میں پہنچ چکی ہیں ۔ کچھ مخطوطات کی شکل میں دریافت ہو چکی ہیں ۔ یہ کتابیں علامہ زمخشری کی مشہور تفسیر الکشاف کے علاوہ ہیں ، جس میں علامہ نے جاہجا حسب موقعہ اپنے معتقدات کی تشریح کی ہے ، جیسا کہ قبل اشارہ کیا جا چکا ہے ، یہاں یہ نکتہ ذہن نشین رہے کہ چونکہ امام اعظم رحمہ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ الفقہ الاکبر میں قدریہ (جو بعد میں معتزلہ کہلائے) کا رد لکھا ، اسلئے امام صاحب کیطرف اس کتاب کی نسبت کو مشتبہ قرار دینے کی ہر طرح کوشش کی گئی ، لیکن اہل حق علماء نے اس بات کی تصریح کردی کہ یہ کتاب خود امام صاحب کی اسلا کی ہوئی ہے ، اصول الدین (ص ۳۰۸) میں امام عبدالقادر بغدادی شافعی لکھتے ہیں :

”و اول متکلمیہم من الفقہاء و ارباب المذاہب ابو حنیفہؒ و الشافعیؒ ، فان اباحنیفہؒ لہ کتاب فی الرد علی القدریہؒ ، سماہ ” الفقہ الاکبرؒ“ ، ولہ رسالہ ”املاہا فی نصرۃ قول اہل السنہ“ : ان الاستطاعۃ ” مع الفعلؒ ، الخ ۔ ” فقہاء اور ارباب مذاہب کے متکلمین میں سب کے پیشرو ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ ہیں ، قدریہ کے رد میں ابو حنیفہؒ کی ایک کتاب ہے جسکا نام ” الفقہ الاکبرؒ“ ہے ، انکا ایک اور رسالہ ہے جسکو اہل سنت کے قول کی تائید میں املا کیا ، کہ استطاعت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے ، الخ ،

اسی طرح امام ابو المظفر اسفرائینی شافعی اپنی کتاب التبصیر (ص ۱۱۳) میں امام صاحب کے سارے رسائل کا بالتفصیل ذکر کرتے ہیں ،

امام ابو منصور ماتریدی جو امام الہدٰی کے لقب سے مشہور ہیں امام ابو حنیفہؒ اور انکے اصحاب کے عقائد کی تفصیل بڑی وضاحت کے ساتھ عقل و نقل کی روشنی میں بیان کرتے ہیں ، انہوں نے کسی نئے عقیدے کی ایجاد نہیں کی

اور انہی عقاید کا تجزیہ اور تثبیت کی جنگو امام ابو جعفر طحاوی نے اپنے رسالہ عقیدہ میں بیان کیا ہے ، اس رسالے کے نام سے اس کا مضمون واضح ہے ، ” بیان عقیدۃ فقہاء الملہ “ : ابی حنیفہ و ابی یوسف و محمد بن الحسن ، رحمہم اللہ ، ۔ اس رسالے میں حضور مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کردہ مسائل ، صحابہ کرام اور تابعین کے مسلک وغیرہ بیان کئے گئے ہیں جو اہل سنت کے عقائد سمجھے جاتے ہیں ، معتزلہ کے خلاف امام ابو الحسن اشعری نے اہل سنت کے عقاید کو بالتفصیل بیان کیا ، جنکی اشاعت زیادہ تر ایران و ممالک عربیہ میں ہوئی ، اور ماوراء النہر میں امام ابو منصور ماتریدی کی تشریحات عام طور پر مقبول ہوئیں۔

امام اشعری اور امام ماتریدی کے عقاید اصول میں متفق ہیں ، صرف پچاس جزوی مسائل میں بظاہر معنوی اختلاف معلوم ہوتا ہے ، اور یہ اختلاف اسقدر خفیف ہے کہ کسی فساد کا شائبہ نہیں ، اور یہ دونوں کے یہاں موجب فساد نہیں سمجھے جاتے ہیں ، ان مسائل کا تفصیلی جائزہ علامہ کمال الدین احمد البیاضی الحنفی (گیارھویں صدی ہجری کے ایک مشہور عالم) کی اشارات المرام من عبارات الاسام (محققین یوسف عبدالرزاق ، مطبعہ مصطفی البابی الحلبی مصر) اور علامہ الحسن بن عبدالمحسن المشہور بابی عذبہ کے رسالہ الروضۃ البھیہ فیما بین الاشاعرہ والماتریدیہ (مطبعہ مجلس دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ۱۳۲۲ھ) میں موجود ہے۔ اور یہ دونوں کتابیں عام طور پر دستیاب ہیں ، اسلئے صرف ایک مثال کی وضاحت پر اکتفا کیا جانا ہے : ایمان کے اظہار میں استثناء استعمال کیا جائے یا نہیں ، اس باب میں لوگوں کی رائیں مختلف تھیں اہل حدیث اور امام ابوالحسن اشعری کی رائے میں استثناء استعمال کیا جائے ، اور ایمان دار کو کہنا چاہیئے : انا مؤمن ان شاء اللہ (ان شاء اللہ میں مؤمن ہوں)۔ امام ابو حنیفہ اور جمہور اہل سنت کے یہاں استثناء کے ذکر کی ضرورت نہیں ، ایک مؤمن کہہ سکتا ہے : انا مؤمن حقاً (میں حقاً اور یقیناً مؤمن ہوں)۔ تائید میں اللہ

تعالیٰ کا قول : اولئك هم المؤمنون حقا ، (وہ لوگ حقاً ایمان دار ہیں) ہے ، اسی طرح حضرت حارثہ والی حدیث ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حارثہ سے پوچھا ، کیف اصبحت ، (تم نے صبح کس طرح کی)۔ انہوں نے جواب دیا : اصبحت مومنا حقا (میں نے صبح کی حقاً مومن کی حیثیت سے)۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب کو نا پسند نہیں کیا ۔ اہل حدیث اور اشاعرہ کے خیال میں کسی شخص کا 'حقا' کہنا درحقیقت غیب پر حکم لگانا ہے جو اللہ کے سوا کسی دوسرے کے لئے سزاوار نہیں ، کیونکہ کسی کو معلوم نہیں کہ عند اللہ ایمان کا دعویدار واقع میں مومن ہے ، یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص 'اناسومن حقا' کہے اور اللہ تعالیٰ کے علم میں کفر کی حالت میں مرے ، اسلئے اللہ کے علم کے خلاف دعویٰ کرنا درست نہیں ، پس ان شاء اللہ کی قید ان کے نزدیک مستحسن ہے ،

تاویلات اہل السنہ

اسام الہدیٰ ابو منصور ماتریدی کی تفسیر میں آیات قرآنی اور آثار نبوی کی روشنی میں فقہی مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے ، اور الفاظ عربیہ نیز لغوی اصطلاحات کے معانی کی تعیین خود قرآن حکیم کے الفاظ اور عربوں کے استعمال کے مطابق عمل میں آئی ہے ، فقہی مسائل میں وہ مسائل بھی آجاتے ہیں جنکا تعلق عقیدہ سے سمجھا جانا ہے۔ درحقیقت فرائض واجبات وسنن کی ادائیگی کا دار و مدار ایمان و عقیدے کی درستگی نیز پختگی پر ہے ، اسی وجہ سے اسام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ نے مسائل اعتقادیہ کو 'فقہ اکبر' کہا ہے۔ اس تفسیر سے پیشتر ایسی کوئی تفسیر نہیں ملتی جس میں خاص طور پر احکام شرعیہ کے اسباب و علل کا جایزہ قیہانہ اور حکیمانہ انداز میں لیا گیا ہو ، سورۃ فاتحہ کی تفسیر قارئین کے سامنے ہے۔ تفسیر طبری میں ان سارے آثار و روایات کو بیان کر دیا گیا ہے جو اس سورہ کے الفاظ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور مختلف اسناد کے ساتھ مجامیع حدیث میں موجود ہیں۔ آخر میں اس سورہ کی آیات کی خدائی تقسیم والی حدیث بیان کی گئی ہے ، اس حدیث کا ذکر اسام ماتریدی

نے کئی بار کہا ہے ، اور بھی ایک مضمون ہے جو دونوں کی تفسیروں میں مشترک ہے ،

امام ماتریدی نے اخفاء بسم اللہ کی وجہ حکیمانہ طور پر آثار نبوی کی روشنی میں بیان کی ہے ، ساتھ ہی حمد باری تعالیٰ کے ساتھ کتاب الہی کے آغاز کی وجہ بھی بیان کی ہے ، یہ مضامین ایسے ہیں جو نہ تفسیر طبری میں ہیں اور نہ تفسیر کشاف میں ، یہ واقعہ ہے زمخشری نے اشتقاق لغت ، اعراب اور اعجاز القرآن بیان کرنے میں جو محنت کی ہے وہ دوسری تفسیروں میں نہیں ۔ ساتھ ہی مختصر طور پر فقہی مذاہب بھی بیان کرتے گئے ہیں اور انہی خصوصیات کی بنا پر انکی تفسیر زندہ جاوید ہے ۔ امام ماتریدی نے اشتقاق الفاظ اور لغوی اصطلاحات کے ساتھ زیادہ نوجہ فقہی مسائل کی توضیح میں صرف کی ہے اور خاص طور پر حنفی مسلک کی ترجیح کے عقلی و نقلی دلائل پیش کئے ہیں ، اور یہ خصوصیت اتنی نمایاں طور پر کسی دوسری تفسیر میں نہیں ملتی ۔

تفسیر کے نسخے

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اس تفسیر کے چند نسخے استامبول اور بانکی پور انڈیا ، کی لائبریریوں میں موجود ہیں ، سورۃ فاتحہ کی تفسیر اس نسخے کی تصویر پر مبنی ہے جو کتب خانہ کوہرلی میں رقم ۴۷ کے تحت استامبول میں محفوظ ہے اور سائویں صدی کا لکھا ہوا ہے ،

مکتبہ حمیدیہ (رقم ۳۰) اور مکتبہ آغا بشیر (رقم ۹) ، استانہ (استامبول)

کے علاوہ حسب ذیل کتب خانوں میں بھی اسکے نسخے ملتے ہیں :

(۱) نیشنل لائبریری ، بانکی پور ، رقم ۲۹۴ ، ساتویں صدی کا لکھا

ہوا نسخہ ہے ،

(۲) مکتبہ محمودیہ (تذکرۃ النوادر ص ۱۷) -

(۳) مکتبہ الحرم المکی ، (ایضاً) ،

آج اکثر یہ سوال کیا جاتا ہے : کیا وجہ ہے کہ مسلمانوں کی اتنی کثیر تعداد ہونے کے باوجود اقوام عالم میں انکی حیثیت ایک نہایت پس ماندہ قوم کی ہے ؟ اور یہ قوم کسی طرح بھی کسی میدان میں نمایاں نہیں ، اسلامی حکومتیں بھی ہیں ، مختلف اسلامی ممالک میں پٹرول اور دوسرے معدنیات کی فراوانی بھی ہے ، بحراطلانتک سے لیکر بحرالکھل میں انڈونیشیا اور فلپائن کے جزائر تک مسلمانوں کی آبادیاں اور حکومتیں ہیں ، باوجود ان حقائق کے مسلمان حکومتیں ہر طرح مغربی یا اشتراکی اقوام کے زیر بار احسان ہیں ،

جو اب میں نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ کم و بیش اسلام کے نام لیوا ، الاماشاء اللہ ، آج برائے نام اسلام سے نسبت رکھتے ہیں ، قرآن حکیم کی تعلیمات کو یہ بھلا چکے ہیں ، اور آج مغربی ثقافت کا بیوت ان کے سر پر اسقدر سوار ہے کہ عموماً اسلامی تعلیمات اور اسلامی احکام کو ناقابل عمل اور فرسودہ سمجھتے ہیں ، جسکا نتیجہ ہے کہ ہر طبقے کا مسلمان ، چاہے وہ حکمران اور مالدار ہو ، یا محکوم و نادار ، پرانی تہذیب کا گرویدہ ہو یا نئی تہذیب کا خوگر ، مدارس کا سند یافتہ ہو یا جامعات کا تعلیم یافتہ ، شہری ہو یا دیہاتی۔ سب کے سب کم و بیش مغربی اقدار کے حامل ، اور اسلامی احکام سے غافل ہیں ان میں حلال و حرام کی تمیز باقی رہی ہے نہ حق و ناحق کی تفریق ، اور جب یہ بنیادی باتیں نہ ہوں تو تبلیغ ، اسلامی تعلیم ، اور ظاہری عبادات بیکار ہو کر رہ گئی ہیں ، اصل روح جو اللہ کا خوف ہے اور جسے تقویٰ کہا گیا ہے نہ ہو تو پھر نام کا مسلمان نہ حرام و منہیات سے پرہیز کر سکتا ہے نہ رشوت ، چوربازاری اور دوسرے ذمائم سے احتراز کر سکتا ہے ، اور ایسے افراد پر مشتمل معاشرے میں نہ انصاف و عدل ہو سکتا ہے نہ نظم و نسق ، سارا شیرازہ انتشار و اضطراب کا شکار ہو جاتا ہے اور ہر طرف لوٹ کھسوٹ اور رشوت و استحصاں کا بازار گرم ہو جاتا ہے ، پھر نہ اخلاق فاضلہ کا وجود ملتا ہے اور نہ ظاہری نماز روزہ ، ظاہری دینداری لوگوں کو رشوت خیانت اور دوسری برائیوں سے بچا سکتی ہے ،

آج اگر ہم میں پھر یہ احساس پیدا ہو جائے کہ اسلام نام ہے احکام خداوندی کے بجا لانے کا ، اور ان خداوندی احکام میں صرف نماز روزہ اور حج ہی نہیں ہیں، بلکہ فرائض خمسہ کے ساتھ ایثار و رواداری برتنا ، دوسروں کے حقوق کی نگہداشت ، حق تلفی ، تمصب دینی ، رشوت ، چور بازاری ، خیانت و جرائم اور ہر قسم کے استحصال سے بچنا بھی داخل ہیں ، تو نہ صرف یہ کہ ملک کی اقتصادی حالت بہتر ہو جائے اور لوگ آرام اور خوشی کی زندگی بسر کرنے لگیں، بلکہ ایسے افراد پر مشتمل جو معاشرہ وجود میں آئیگا، وہ باوجود قلیل ہونے کے سارے عالم اور اقوام عالم کا رہنما بن جائیگا ، یہی تفسیر ہے اللہ تعالیٰ کے قول 'لہا ما کسبت، وعلیہا ما اکتسبت کی، ہر نفس کو اس کے اچھے اعمال کا نیک بدلہ ملیگا اور ہر نفس کو اسکے برے اعمال کا برا خمیازہ بھگتنا پڑیگا ،

سورۃ فائحہ کی تفسیر ، امام الہدی ابو منصور مانریدی کی تاویلات اہل السنہ سے ماخوذ قارئین کرام کے لئے اردو ترجمہ کے ساتھ پیش کی جاتی ہے ، اس اسید کے ساتھ کہ اللہ جل شانہ، اپنے کلام کی برکت سے امت مسلمہ کو پھر توفیق دے کہ کتاب الہی کے احکام کو اپنا لائحہ عمل بنائیں ، اور اسلام کے ان قوانین پر عمل کرنے لگیں جنکو پیغمبر اسلام حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چودہ صدی پیشتر دنیا کے سامنے پیش کیا اور جن کو عمل میں لا کر عرب کے گڈریے مسند حکومت کے مالک اور اقوام عالم کے سلطان بن گئے ، وباللہ التوفیق ، واللہ اعلم و ہو خیر رفیق ،

کمترین

محمد صفیر حسن معصومی

اسلام آباد

ڈاکٹر کثر

اگست ۱۹۷۱ ع

ادارۃ تحقیقات اسلامی،

جمادی الثانی ۱۳۹۱ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

تاویلات اہل السنہ

یا

تفسیر ابی منصور ما تریدی

(تصویر نسخہ کوہرلی رقم ۴۷ ،

الصفحة ۱)

سورہ فاتحہ کی تفسیر

سورہ فاتحہ کتاب

اللہ عزوجل کے قول ”الحمد لله“ کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ بزرگ و برتر نے خود اپنی تعریف اس لئے کی ہے کہ اپنی مخلوق کو یہ سکھائے کہ اللہ جل ثناؤہ اپنی ذات سے حمد کا مستحق ہے لوگوں پر لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد میں مشغول ہو جائیں۔

اگر کسی کے دل میں یہ خیال پیدا ہو کہ اللہ تعالیٰ کا اپنی تعریف کرنا کونکر جائز ہے جب کہ مخلوقات میں کسی کا اپنی تعریف کرنا پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا۔

جواب میں دو وجہیں بیان کی جاتی ہیں : پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کے توسط کے بغیر بذاتہ حمد کا مستحق ہے اپنی

قولہ عزوجل الحمد لله احتمال ان یکون جل ثناؤہ حمد نفسه لیعلم الخلق استحقاقہ الحمد بذاتہ فیحمدوہ ، فان قيل کیف یجوز

ان یحمد نفسه ، و مثله فی الخلق غیر محمود ، قيل له : لو جهين ، احدهما انه استحق الحمد بذاته لا بأحد لیكون فی ذلك تعریف

الخلق لما یزلفهم لہ بما اثنی علی نفسه لیثبوا علیہ ، وغیرہ انما یکون

حمد کے بیان کرنے میں اللہ تعالیٰ اپنے پیدا کردہ لوگوں کو ایسے نکتے سے متعارف کرتا ہے جو انہیں اپنے پروردگار سے قریب کر دے اس طرح کہ اس نے اپنی ثنا کی تاکہ ساری خلقت اس کی ثنا کرے، اور باری تعالیٰ کے سوا دوسرے کی تعریف اللہ عزوجل ہی کے واسطے سے ہو سکتی ہے، تو غیر حمد کا مستوجب اپنے کو نہیں اللہ ہی کو قرار دے سکتا ہے۔ کیونکہ وہ اسکا مستحق بذاتہ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی وساطت سے ہے۔

دوسری وجہ اپنی حمد کرنیکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حمد کا مستحق ہے کیونکہ اس میں نہ کوئی عیب پایا جاتا ہے نہ اس پر کوئی آفت نازل ہو سکتی ہے، تو اس میں نہ کوئی کمی واقع ہو سکتی ہے نہ یہ حمد کسی شے کے ساتھ خاص ہے۔ (اس کے برخلاف) بندہ عیوب سے خالی نہیں اور ناگہانی آفتوں کا نزول اس پر ہونا رہتا ہے، حکم بجا لانے پر حمد کا مستحق ہوتا ہے اور کسی حکم کے چھوڑنے پر ذم کا مستحق ہوتا ہے، (نہی) اسکی مدح میں کمی ممکن ہے، تو ایسے بندے کے لئے لائق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف خشوع و خضوع کے ساتھ متوجہ ہو جائے

ذلك له به جل وعز فعلیه توجیه
الحمد الیه لا الی نفسه ، اذ نفسه
لا يستوجب به اهل بالله تعالیٰ .

و الثاني ان الله تعالیٰ حقیق
لذلك اذ لا عیب بمسہ ولا آفة
تعل به فیدخل نقصانا فی ذلك ولا
هو خاص بشئ ، والعبد لا یخلوعن

عیوب بمسہ و آفات نعل به ، ویمدح
بالایتمار ویدم بترکہ و فی ذلك
یمکن النقصان و هو لمثلہ الفرع
الی الله والصبرع الیه لیتعمده
برحمته و یتجاوز عن صنیعه . وعلی
ذلك معنی السکبر بحمد به ربا
ولا نحمد غبره ، اذ لیس للعبد بمعنی
یستقیم بکبره اذ هم جمیعا اکفاء
من طریق المحبة والخلقی وما

اللہ تعالیٰ اپنی رحمت میں اسے چھہالیکا اور اسکی کارستانی سے درگزر کرے گا۔

اسی طرح تکبیر کا معنی (واضح ہو جاتا ہے) کہ ہم اپنے پروردگار کی تعریف اس کی بڑائی کے ساتھ کرتے ہیں ، دوسرے کی تعریف نہیں کرتے۔ کہ بندے کے لئے اسکی بڑائی کا مفہوم درست نہیں ، کیونکہ سب بندے محبت و خلقت کے لحاظ سے برابر ہیں۔ ان میں سے کوئی فضیلت و رفعت حاصل کرتا ہے تو اپنی طاقت سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے (فضل و کرم) سے حاصل کرتا ہے۔

لہذا بندہ پر واجب ہے کہ اپنے پروردگار کو ناشایستہ اوصاف سے منزہ اور پاک رکھے اور شکر کے ساتھ اس کے آگے جزع و فزع کرے اپنے جیسے لوگوں پر بڑائی نہ چاہے ، اللہ تعالیٰ اس وصف سے بالاتر اور بے نیاز ہے ،

یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول الحمد لله صیغہ اسر کے اضمار کی تقدیر پر قولوا کا مفعول ہے (یعنی اے لوگو! کہو ساری تعریفیں اللہ ہی کو سزا وار ہیں) چونکہ حمد کا سزاوار اللہ ہے اسلئے ہمارا فرض ہے کہ اس کی تعریف کریں ، تو اسی لئے اللہ تعالیٰ نے حمد کا اسر فرمایا ۔

ادرك احد منهم من فضيله او رفعه فبالله ادركه لانفسه ، فعليه

تنزيه الرب والفزع اليه بالشكر لابلان تكبر على امثاله ، والله عن هذا الوصف متعال .

و يحتمل ان يكون قوله

الحمد لله على اضمار الاسر : اى

قولوا الحمد لله ، لان الحمد يضاف

الى الله فلا بد من ان يكون له علينا ،

فاسر بالحمد لذلك .

ثم يخرج ذلك على وجهين : احدهما

ماروى عن ابن عباس رضى الله عنه

انه قال : الحمد لله اى الشكر لله بما

صنع الى خلقه فيخرج تاويل ، لانه

على هذا الترتيب على الاسر بتوجيه

الشكر اليه ، وذلك يتضمن الاسر

ايضا بكل الممكن من الطاعة

بہر اس کی دو طرح سے تفسیر کی گئی ہے
 ایک وہ جو حضرت ابن عباس سے روایت کی
 گئی ہے انہوں نے کہا : الحمد للہ کا مطلب
 ہے کہ شکر اللہ ہی کو سزاوار ہے کہ
 اس نے اپنی مخلوق کے ساتھ (سارے احسانات)
 کیئے۔ تاویل ظاہر ہے کہ اس ترتیب کی بنا
 پر یہ اسر لازم ہے کہ شکر کو اللہ کی
 طرف منسوب کریں ، یہ اسر اس بات کو
 بھی شامل ہے کہ ہر ممکن طاعت کی
 بجا آوری کے ساتھ (شکر ادا کریں) چنانچہ
 پیغمبر علیہ السلام کے متعلق روایت ہے کہ
 آپ اس قدر نمازیں پڑھتے کہ آپ کے ہاتھوں
 متورم ہو جاتے۔ کسی نے آپ سے عرض
 کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے اگلے اور پچھلے
 سارے گناہوں کو بخش دیا ہے پھر کیوں اتنی
 تکلیف اٹھانے ہیں؟ آپ نے جواب دیا کہ میں
 شکر گزار بندہ نہ ہوں ؟ عرض آپ نے طاعت
 کی تمام اقسام کو اللہ کے شکر کا طریقہ قرار
 دیا تو جس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی اس
 نے اللہ تعالیٰ کا شکریہ ادا کیا ، اس طرح
 اس آیت کی تاویل ظاہر ہے ،

دوسری وجہ یہ ہے کہ الحمد للہ اس اسر
 کے قائم مقام ہے کہ ساری ثنا اللہ کے
 لئے ہے اور ساری مدح اسی کے لئے ہے۔ اور

علی ماروی عن النبی علیہ السلام انه
 صلی حتی تورست قدساہ ، فقیل لہ الیس
 قد غفر اللہ لک ما تقدم من ذنبک وما
 تاخر ، قال افلا اکون عبدا شکورا؟
 فصیر انواع الطاعات شکرا لہ ، فمن
 اطاع اللہ تعالیٰ فقد شکرلہ ، فیخرج
 تاویل الایہ علی هذا ،

والوجه الثانی انه یخرج مخرج
 الثناء علی اللہ عزوجل والمدح لہ
 والوصف بما یتحققہ ، والتمیزہ عما
 لا یلیق بہ من بوجیہ التعبر الیہ
 وقطع الشرکۃ عنہ فی الانعام
 و الافضال علی عبادہ ،

وعلی ذلک ماروی عن رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ عزوجل
 یقول قدم الصلوۃ بینی وبنی
 عبدی نصفین ، فاذا قال العبد

ہر اس وصف کے ساتھ جسکا وہ مستحق ہے متصف ہے، اور ہر نا زیبا چیز سے پاک و منزہ ہے، کسی قسم کی تبدیلی اس کے لائق نہیں اور اپنے بندوں پر انعام و اکرام کرنے میں کسی کو اپنا ساجھی اور شریک نہیں بناتا۔

اسی طرح کی روایت حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی گئی ہے کہ اللہ عز و جل فرماتا ہے کہ میں نے نماز کو اپنے اور بندے کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کر دیا ہے چنانچہ جب بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرے بندے نے میری تعریف کی۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس حرف کو حمد قرار دیا اور اس کو اپنے بندے کی طرف سے ثناء بنایا، جس میں دو نکتے ہیں :

ایک نکتہ یہ کہ سارے عالم کی پرورش کرنے کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور اپنے ماسوا سے اس کی نفی کر دی،

دوسرا نکتہ یہ کہ اس حمد کو اللہ تعالیٰ نے صلاۃ سے تعبیر کیا، صلاۃ نام ہے ثناء اور دعاء کا، جو ذم کی ضد اور قیض ہے، برائی سے بری گرداننے کو مدح و ثنا بلکہ غایت مدح و ثنا کہا ہے، چنانچہ مدح و شکر کے لئے الگ الگ الفاظ ہیں۔ ہم لوگوں

الحمد لله رب العالمین، قال الله تعالى

حمدنی عبدي، فجعل الحمد هذا

الحرف وصيره منه ثناء لوجهين:

احدهما انه نسب الربوبية اليه

في جميع العالم وقطعها عن غيره،

والثاني انه سمى ذلك صلاة

والصلاة اسم للثناء والدعاء وذلك

خلاف الذم وتقيضه، وفي الوصف

بالبراءة من الذم مدح وثناء بغايه

المدح والثناء، ولذلك يفرق القول

بين المدح والشكر اذا اسرنا بالشكر

للناس بماجاه عن رسول الله عليه

السلام ان من لم يشكر الناس لم

يشكر الله، صيره بمعنى المجازاة.

والحمد بمعنى الوصف بما هو امله،

فلم يستحب الحمد الا لله، وبالله

التوفيق،

کو شکر ادا کرنے کا حکم دیتے ہیں کہ پیغمبر علیہ السلام سے روایت ہے کہ جو لوگوں کا شکر ادا نہیں کرتا وہ اللہ کا شکر نہیں ادا کرتا، اللہ تعالیٰ نے اسکو جزاء دینے کے معنی میں وضع کیا ہے، الحمد کا مفہوم اس چیز کے ساتھ متصف ہونا ہے جسکا وہ مستحق ہے، توحید اللہ تعالیٰ ہی کے لئے سزاوار اور مستحسن ہے، وبالله التوفیق، اللہ تعالیٰ کے قول رب العالمین، کے معنی کی وضاحت کے متعلق حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا، اسکا مفہوم سید العالمین، (سارے جہاں کا سردار) ہے اور عالم ہر اس شخص کو کہتے ہیں جو روئے زمین پر رہتا ہے،

رب، ہروردگار، کی توجیہ ربوبیت سے کی جاتی ہے، سرداری سے نہیں، کیونکہ سی آدم اور غیر بنی آدم میں سے ہر شی کے رب کیلئے یہ قول درست ہے، مثلاً آسمانوں اور زمینوں کا رب، عرش کا رب، وغیرہ، اور سید السموات وغیرہ کہنا صحیح نہیں،

اسم رب کی توجیہ مالک سے بھی کی جاتی ہے، کیونکہ جسکی طرف مالک کی نسبت کی جاتی ہے اس کو مالک کہتے ہیں، (مسئلہ)

وقوله رب العالمین روی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انه قال سید العالمین، والعالم کل من دب علی وجه الارض. وقد يتوجه الرب الى الربوبية لا الى السوود، اذ يستقيم المول برب کل نشی من بی آدم وغیرہ نحو رب السموات والارضین ورب العرش ونحوہ، وغیر مستقیم القول بسید السموات ونحوہ، وقد يتوجه اسم الرب الى المالك، إذ کل من ينسب اليه الملك یسمى انه مالک،

ولایسمى انه سید الا فی بنی آدم خاصہ، واسم الرب یجمع ذلك كله، لذلك کان التوجیہ الى (الصفحة) المالك اقرب، و ان احتمل المروی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ اذ هو فی الحقیقہ سید من ذکر و ربهم، واللہ الموفق،

مراسلات

محترم ، السلام علیکم !

’فکر و نظر‘ بابت مئی ۱۹۷۱ء میں ’اباحلی‘ والے مضمون میں کاتب سے بہت سی غلطیاں

سرزد ہو گئیں ہیں جو پروف پڑھتے وقت نظر میں نہیں آئیں۔ جیسے :

۰۔ اباحلی کو صرف باہلی لکھا گیا۔ خیال رہے یہ مضمون عربی ادب سے متعلق تھا اس زبان

کی چند چیزیں اگر اختیار کی گئیں تو اس میں ہرج نہیں تھا۔

۰۔ پہلے صفحے پر پہلے فٹ نوٹ میں درج کردہ کتابوں کی جائے طباعت دس طباعت

اور صفحات (BIBLIOGRAPHICAL CITATIONS) نہیں دیئے گئے

جو انتہائی ضروری تھے۔ ان میں سے چند کتابوں کے حوالے بعد میں بھی آ رہے تھے ، جیسے

الخصائص لابن حنی ، مخولہ الشعراء للأصمعی اور مجمرۃ اشعار العرب للقرشی۔ دوسری جگہ

ان کا حوالہ دیا گیا ہے تو ان کے ساتھ مقام دس طباعت میں نے نہیں دیا چنانچہ

کاتب نے بھی اُسی طرح رہنے دیا۔ میں نے تو اس لئے نہیں دیا کہ پہلے دے دیا

تھا۔

۰۔ نوٹ نمبر ۲۰۲ جو انہی طرف سے بڑھائے گئے ہیں ان کی چند ضرورت نہ تھی۔

اس نے کہ تذکرہ جو اس مضمون سے متعلق ہوتے ہیں وہ ان دونوں اصطلاحوں

کا مطلب جانتے ہیں۔ نوٹ نمبر ۱ میں یہ بات کہ ”اور جانور پالا کرتے تھے“

ناگہ ہے۔

۰۔ میں نے اس مضمون کے حوالے سے کئی اصلاحیں کی ہیں جو اس میں درج ہیں

پر ملاحظہ فرمائیے۔ میں نے اس مضمون کے حوالے سے کئی اصلاحیں کی ہیں جو اس میں درج ہیں

بھی میں نے دیا تھا مگر کتابت سے رہ گیا۔ ص ۸۱۹ پر النجاشی سے "ال" قلم زد کر دیا گیا ہے۔

۵۔ ص ۸۲۰ پر ہے قد خیر یعنی غیر شد کے ساتھ ہے۔ اسی صفحہ پر نوٹ نمبر ۱۱ میں "ولا" ہے اس کے لا کے اوپر ہمزہ بے معنی ہے۔

۵۔ ص ۸۲۱ پر ابن اُحمر کے ایک مصرعے کو صلب مضمون سے ہٹا کر الگ نئی لائن میں لکھنا چاہیئے تھا۔ مصرع ہے :

بتیہاء قفروا مطی کا نہا

"کی مختلف روایات"، تب مناسب تھا۔ ایسے ہی دوسری روایت بھی۔ ص ۸۲۱ میں "النداء والجامع للآثار (خطی) کے بعد صیغہ مصورات سے لے کر ورق ۵۶ تک خط نسخ میں تحریر ہوئی چاہیئے تھی۔ اس لئے کہ آپ نے اوپر یہی انداز اختیار کیا تھا۔

۵۔ ص ۸۲۲ س ۸ میں "ہی" نہیں "این" ہونا چاہیئے تھا اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ "ہی" نئی سطر سے شروع ہو تو وہ "ہی" لکھنا چاہیئے۔

۵۔ ص ۸۲۳ میں اوپر ہی "جناب حمد الجاسر" ہیں صمد الجاسر نہیں یہ العرب رسالے کے مشہور و معروف ایڈیٹر ہیں۔

۵۔ ص ۸۲۳ ہی میں (نمبر ۵)..... یہ فخر حاصل ہے کہ اس کے بہت سے الفاظ قرآن کریم میں آئے ہیں، جن کا دمج اس سے قبل عربی زبان میں نہیں ملتا۔ اس میں یہ حصہ کہ اس کے بہت سے الفاظ قرآن کریم میں آئے ہیں۔ ذرا غور فرمائیے کیا عجیب و غریب مفہوم پیدا کر رہا ہے۔ میرے کلمات (قرآن کی زبان کو کئی اچھوتے اور نئے الفاظ عطا کئے، جن کا دمج اس سے پہلے عربی زبان میں نہیں ملتا، میں قرآن کی زبان جس سے میری مراد "عربی" تھی، واقعی ذرا گنجلک تھا۔ مگر آپ قرآن کی زبان کے بعد یعنی عربی دو کلمات بڑھا دیتے تو مفہوم واضح ہو جاتا یا مجھ ہی سے ایک خط کے اندھے پرچہ لیا جاتا۔ مگر موجودہ کلمات نے تو مفہوم اور نیا دہریہ پیدا کیا ہے اور پھر اصل سے بہت ہٹ گیا ہے۔

• ص ۸۶۶ میں آگے ایک جگہ آتا ہے: ”ایک جگہ ابن اُحمر کے نام سے دیئے گئے افسار دوسری جگہ ابن اُحمر اباحلی کے تحت الخ: یہ ایک جگہ ابن اُحمر کو نئے پیرے سے شروع کرنا تھا۔ اس لئے کہ اس حصہ میں اوپر سے الگ ایک بات کہی جا رہی ہے۔

• ص ۸۲۵ پر الامدی کے دو حوالے ہی حذف کر دیئے گئے ہیں۔

• مندرجہ بالا ۸۶۶ صفحہ پر سطر نمبر ۱ میں ”بارے“ کے بعد ”میں“ رہ گیا ہے۔

• اور پھر ظلم یہ ڈھایا گیا ہے کہ SUB HEADINGS کو یک قلم اٹا دیا گیا ہے۔

مکرمی! آپ نے اتنا نہ لکھایا ہوگا مضمون کس قدر ہلکا ہو گیا ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ معیار سے گر گیا ہے اور ساتھ ہی اس نے رسالے کے معیار کو بھی گرا دیا ہے۔ یہ تو ابھی وہ نقائص ہیں جو میں نے سرسری مطالعہ کے بعد دیکھے ہیں اگر اصل سے مقابلہ کیا جائے تو پتہ نہیں کیا کیا گواہر کھلیں۔

احمد خان۔ ایم اے

۱/۲۶ ایوان قائد اعظم۔ جامعہ کراچی۔

(فاضل مراسلہ نگار کا زیر تبصرہ مضمون شکستہ تھا، اکثر نقاط غائب تھے۔ کاتب اور پروف ریڈر کے اُدپر یہ چھوڑ دینا مناسب نہیں کہ وہ حوالہ جات خود دے لیں گے۔ ان کا کام تو اصل سے مطابقت ہے۔ مراسلہ نگار کا فرض تھا کہ مضمون لکھنے کے بعد نظر ثانی کر لیتے۔ خود اس خط میں کئی تحریری غلطیاں موجود تھیں۔ اس کے علاوہ کنیت میں ابن کا الف برقرار رہتا ہے جیسے ابن عمر وغیرہ۔ لیکن اگر عمر بن عبدالعزیز لکھا جائے تو اُن گونا لازم ہے۔ (ادارہ)

انتقاد

المنقذ من الضلال | تالیف امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی -
تعلیق و تفسیح ڈاکٹر رشید احمد جالندھری - صفحات ۸۳ - ناشر محکمہ اوقاف :

حکومت پنجاب ، لاہور - قیمت ساڑھے تین روپے -

امام غزالی کی یہ چھوٹی سی کتاب نہایت اہم اور بیش قیمت ہے ، مدرسہ نظامیہ
نیشاپور اور مدرسہ نظامیہ بغداد میں سالہا سال تک درس دینے کے بعد علوم ظاہری کے
درس و تدریس سے ان کا دل اجاڑ ہو گیا ، اور دو سال تک مختلف ممالک میں تلاش
حق میں گھومتے رہے ، ایک عرصہ تک صحرا فردی کے بعد کچھ سکون قلب حاصل ہوا ، تو
اپنے وطن طوس لوٹ آئے۔ اس کتاب میں امام صاحب نے اپنی قلبی بے چینی اور
اضطراب کا ذکر کیا ہے ، ایک مدت تک ادھر ادھر گھومنے کے بعد زندگی کے مسائل کا
حل تصوف اور راہ سلوک میں ملنے کا مختصر بیان کیا ہے -

امام غزالی علم الکلام ، فلسفہ اور مختلف تعلیمی مذاہب مثلاً باطنیہ ، خواجہ ، امامیہ
وغیرہ کے اصول و قراءات کا جائزہ لینے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان علوم سے
حقائق کا انکشاف نہیں ہو سکتا ، اور نہ ان کے ذریعہ ہم یقین و اذعان حاصل کر سکتے
ہیں ، البتہ تصوف اور صوفیوں کا طریقہ ایسا عملی طریقہ ہے کہ ریاضت کے بعد کشف و وحی
سے یقینی طور پر مسائل کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے ، اور شریعت و طریقت کے مابین
اس راہ کے چلنے والوں پر واضح ہو جاتے ہیں ، اور احادیث نبوی نیز قرآن حکیم کی تفسیر
کے مطابق عمل کرنے میں صلاح داریں اور نجات کا مشاہدہ کرتے ہیں -

یہ کتاب بارہ مصرعے شائع ہو چکی ہے ، اور اس کا انگریزی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے ۔ مصری نسخہ اچھے کاغذ پر چھاپا ہوا نہ تھا ، اس لئے اہل علم کو وقت کا سامنا کرنا پڑتا تھا ۔ ڈاکٹر رشید احمد جالندھری ، مشیر تعلیم ، محکمہ اوقاف پنجاب لاہور نے مسلمانوں پر بڑا احسان کیا ہے کہ اس کتاب کی تصحیح و تطبیق کے ساتھ نہایت خوب صورت ٹائپ میں سفید کاغذ پر چھاپنے کا اہتمام کیا ، کتاب کے آخر میں قرآن پاک کی آیتوں اور احادیث کی نشان دہی پوری طرح کر دی گئی ہے ، مصادر و مراجع کی فہرست کے ساتھ مختصر سا غلطنامہ بھی شامل ہے ، طباعت دیدہ زیب ، اور محکمہ اوقاف کی یہ خدمت قابل ستائش ہے ۔
(محمد صغیر حسن مصوی)

الانصاف فی بیان سبب الاختلاف | تالیف شاہ ولی اللہ دہلوی ۔

زیر اہتمام محکمہ اوقاف ، حکومت پنجاب ، لاہور ، صفحات ۷۸ ، قیمت پانچ روپے ۔
ڈاکٹر رشید احمد جالندھری صاحب جب سے محکمہ اوقاف کے مشیر تعلیم ہوئے ہیں ، محکمہ اوقاف منصفہ خدمات انجام دینے کی طرف مائل ہے ، پنجاب کے محکمہ اوقاف کی تشکیل ، حکومت کے ایما سے ، اولین چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف ، مسٹر ابو الحسن قریشی صاحب نے کی ، انہیں کے زیر اہتمام ائمہ مساجد کی تربیت کے لئے اکیڈمی علوم اسلامیہ کونسل میں قائم کی گئی ، قریشی صاحب بڑے عزائم کے مالک تھے ، اور بڑے تنک و احتشام سے ایک اسلامی یونیورسٹی قائم کرنے کا منصوبہ بنا چکے تھے ، انوس کہ ان کے جانشین کی نظر میں یہ بلند و اعلیٰ منصوبہ روئے زمین پر جامعہ اسلامیہ کے نام سے جامعہ عباسیہ بہاول پور کی عمارت میں ظہور پذیر ہوا ، اور ایک حامیانہ جامعہ اسلامیہ کا روپ اختیار کر گیا ، محکمہ اوقاف کی دولت جو درحقیقت فراموش ساکین ، اسلامی امور اور اسلامی علم نیز طلبہ علوم اسلامیہ کے لئے وقف کی گئی تھی ، طرح طرح سے نامعلوم کاموں میں صرف ہوتی رہی ۔

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے اور موجودہ حکومتوں کی نیک بینی کا صلہ کہ بروقت یہ محکمہ

کچھ قابلِ تہذیب خدمات انجام دینے لگا ہے ، لاہور کی شاہی مسجد کی بوسیدہ عمارتوں میں نئی مدح ٹینک چلی ہے ، ان کو ایک اچھی لائبریری اور علماء اکیڈمی کا ملجا و ماویٰ بنا دیا ہے ، اور اب ان عمارتوں میں ہمارے نوجوان اہل علم کی مساعی کی بدولت قال اللہ وقال الرسولؐ کی آواز صدیوں بعد پھر گونجنے لگی ہے ، نا الحمد للہ ثم الحمد للہ ،

شاہ ولی اللہ دہلوی ہندو پاک کے وہ مایہ ناز فرزند ہیں جنہوں نے علمی کوششوں سے امت مسلمہ کی رہنمائی کا بیڑا اٹھایا ، اپنی قلبی طاقت سے شاہانِ دہلی کے تخت و تاج کو مرہٹہ اور دوسرے غیر مسلم فرمان رواؤں کے ہاتھوں میں جانے سے اس طرح بچانے کی کوشش کی کہ حافظ رحمت خان روہیلہ وغیرہ مسلمان سرداروں کو آمادہ کیا کہ وہ مرہٹہ احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان آنے کی دعوت دیں ، اس طرح پانی پت کی تیسری لڑائی میں سلطنت مغلیہ کا چراغ گل ہونے سے مزید کچھ عرصہ کے لئے بچ گیا۔

شاہ صاحب نے اقتصادی مسائل کا تجزیہ اپنی سب سے اہم کتاب حجتہ اللہ البالغہ میں کیا ہے۔ یہ کتاب اپنے موضوع کے لحاظ سے بے نظیر ہے اور اس میں احکام شرعیہ اور عقائد و عبادات شرعیہ کے رموز و اسرار بیان کئے ہیں ، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اس کتاب کے بعض مضامین کی کچھ اجمال و تفصیل کے ساتھ الگ الگ چھوٹے چھوٹے رسائل میں وضاحت کرنی چاہی ہے تاکہ ان کی اشاعت بسہولت جلد سے جلد ہو سکے ، ظاہر ہے ضخیم کتابوں کی طرف لوگ دیر سے متوجہ ہوتے ہیں ، اور چھوٹے چھوٹے رسائل کو بسرعت تمام ابتداء سے انتہاء تک پڑھ جاتے ہیں۔

الانصاف اسی طرح کا ایک رسالہ ہے جس میں شاہ صاحب نے فقہی مذاہب اور اُمت کے مختلف فرقوں میں اختلافِ آراء کے اسباب و اغراض کی تشریح کی ہے ، اس رسالے کے لکھنے کا مقصد یہ ہے کہ لوگ صحیح طور پر اسلام کی تعلیمات کو قرآن اور احادیث کی روشنی میں حاصل کریں۔ سلف صالحین کی کتابوں کو بغور پڑھیں اور اپنے زمانے کے اسلامی طریقے پر صحیح طور سے چلنے کی کوشش کریں ، آج کل جیسے یہاں دو طرح کے لوگ نظر آتے ہیں ، ایک وہ لوگ جو مذہبی امور سے بیگانہ رہ کر دنیوی کاروبار میں لگے ہوئے ہیں ،

جہاں کو کوئی غیر نہیں کہ حلال کیا ہے اور حرام کیا ، ظاہر ہے ایسے لوگ نام کو مسلمان کہلاتے ہیں ، مگر درحقیقت عمل میں اسلام سے بیگانہ ہیں ۔

دوسرے وہ لوگ ہیں جو مذہبی اور میں غلو سے کام لیتے ہیں ، اور اپنے باپ دادا کے مسلک پر سختی سے کاربند ہوتے ہیں اور دوسروں کے مختلف طرح کے اعمال کو بالکل برداشت نہیں کرتے اور ان میں ذرہ بھر بھی رواداری نہیں ، یہ لوگ بھی حق پر نہیں کہ دینی سمجھ سے کام نہیں لیتے ، اور اندھی تقلید کے مرتکب ہیں ۔

پھر یہ عجیب بات ہے کہ مسلمانوں کا ہر فرقہ اپنے اپنے اسلاف کے طریقے پر کاربند ہونے میں غلو سے کام لیتا ہے اور سمجھتا ہے کہ وہی حق پر ہے ، اور دوسرے سارے لوگ غلط راستے پر ہیں ، ایسے لوگ اپنی اپنی مسجدوں کے سوا دوسری مسجدوں میں جانا تک گوارا نہیں کرتے ، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان کو بالکل بھلا دیتے ہیں کہ فرقہ بندی کے لئے اپنی مسجد کو مسجد ضرار نہ بنالو ، نعوذ باللہ من ذلک ۔

اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے سارے فرقوں کے بھائیوں کو توفیق عطا کرے کہ قرآنی حکم داعتصوا بحبل اللہ جمیعاً دلائفرقوا ، اللہ کی رسی کو اکٹھے ہو کر مضبوطی کے ساتھ پکڑو ، اور ٹکڑے ٹکڑے نہ ہو جاؤ ، پر عمل پیرا ہو جائیں ، اور دین و دنیا دونوں جگہوں میں فلاح و کامرانی کے مستحق بنیں ۔

(محمد مغیر حسن مصوی)

ہمدردی و محبت تقریباً اٹالیس سال سے ادارہ صحت و تحقیقات طبیہ کا یہ خوبصورت

مجلہ حکیم محمد سعید صاحب کی نگرانی میں طب و صحت کی اپنی بساط کے مطابق خدمت کر رہا ہے ۔ پاکستان سے اس وقت جتنے طبی رسائل شائع ہو رہے ہیں ان میں اس کو یقیناً انفرادیت حاصل ہے ۔ طبی رسائل کے قدیم طرز کے خلاف اس میں طب و ادب کا اترتلف نہایت خوبصورت پیرائے میں پیش کیا جاتا ہے ۔ اس کے علاوہ صحت کے موضوع پر ، عام فہم زبان میں نہایت بیش قیمت مقالے اور تحقیقی و فکری مضامین بھی شائع کئے جاتے ہیں ۔

جو طب اسلامی پر صدیوں سے چھائے ہوئے فکری جوہر کو توڑتے ہیں۔ اور ارباب بصیرت کو تحقیق اور جہان بین کی دعوت دیتے ہیں۔

اس وقت ہمارے پیش نظر جولائی ۱۹۷۱ء کی جلد ۲۹ کا ساتواں شمارہ ہے۔ جس میں حفظ ماتقدم یا علاج، معدے کو صاف رکھنے، بواسیر، انسانی اعضاء کی پیوند کاری اور جڑی بوٹی ایک انمول خزانہ، جیسے اہم موضوعات شامل ہیں۔

جڑی بوٹیوں کا مضمون فکرائیگر ہے۔ طب اسلامی میں اجلاء سے جڑی بوٹیوں (عقاقیر) کو اہمیت دی گئی ہے۔ جن کو ہمارے اطباء عصر نے محض مغربی طریقہ علاج کے زیر اثر بھلا چھوڑا ہے۔ لہذا ہمارے ملک کو خود کفیل ہونے کے لئے چین کی طبی کوششوں سے استفادہ کرنا ضروری ہے۔ تاکہ طب مشرق سستا ہو سکے اور منگچ طب مغرب سے ہمارے عوام کو نجات مل جائے۔

ہم جناب حکیم محمد سعید کو ایسے مضامین کی اشاعت پر مبارکباد پیش کرتے ہیں، اور دیسی ہسپتالوں کے قیام کی پُر زور تائید کرتے ہیں۔

(انفارمولاٹ)



مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

یرونی سالک	کے لئے	یا پاکستان کے لئے
		Islamic Methodolog in History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	ار ڈاکٹر فصل الرحمان
		Quranic Concept of History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	ار مطہر الدین صدیقی
		الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	ار ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	ار پرویسر خارج این آبیہ
		Alexander Against Galen on Motion (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	ار Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura
		Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی)
۱۰/-	۱۲/۵۰	ار مطہر الدین صدیقی
		The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	ار ڈاکٹر احمد حسن
		Proceedings of the International Islamic Conference
۱۰/۰۰	-	ایڈٹ ڈاکٹر ام - اے حان
۱۰/۰۰	-	مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) ار تنریل الرحمن ایڈوکیٹ
۱۵/۰۰	-	ایضا حصہ دوم ایضا
۱۵/۰۰	-	ایضا حصہ سوم ایضا
۸/۰۰	-	فقہیم تاریخ (اردو) ار مولانا عبدالقدوس ہاسمی
۲/۰۰	-	اجماع اور باب اجتہاد (اردو) ار کمال احمد فاروقی مار ایٹ لا
		رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) ار ابوالقاسم عبدالکریم
۱۰/۰۰	-	انفسیری
۴/۵۰	-	اصول حدیث (اردو) ار مولانا امجد علی
۱۰/۵۰	-	امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) ار مولانا امجد علی
		امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن)
۱۵/۰۰	-	ایڈٹ ار ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		امام ابو عبیدہ کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ
۱۵/۰۰	-	ار مولانا عبدالرحمن طاہر سورق
۱۲/۰۰	-	ایضا ایضا حصہ دوم ایضا
۵/۵۰	-	نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحیث صدیقی
		رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن

۲ - کتب زیر طباعت

A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce

اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگلش) از کے این احمد

The Political Thought of Ibn Taymiyah

ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگلش) از قمر الدین خان

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم ار تنزیل الرحمن

Family Laws of Iran

ایران کے عائلی قوانین از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (پر سال مارچ، جون، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

سالانہ چندہ

برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت می کاپی
۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۶ شلنگ	۵/- روپے
	۵ پونڈ اسٹرلنگ	۱۳ شلنگ
		۱/۵۰ اسٹرلنگ
انصا	ایصا	ایصا

الدراسات الاسلامیہ

ماہنامے

۶/۰۰	۱۳ شلنگ	۶/- پیسے
	۲ پونڈ اسٹرلنگ	۱ شلنگ ۶ پیسے
		۲/۰۰ اسٹرلنگ
انصا	انصا	ایصا

ٹیکرونفلر (اردو)

سندھان (بکلی)

ان رسائل کے تمام سالانہ شمارے می کاپی سرج پر فروخت کے لئے موقوف ہیں۔ دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ ان کے حوالہ مقالہ ان حرائد میں اشاعت پر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معمول معاوضہ پیش کرتا ہے۔

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے بھاری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، حملہ نکیلر اور بلیٹرز صاحبان نو مدرجہ دیل سرج کمیشن دیا جاتا ہے۔

اکر آرڈر ۱۰۰	تو ۲۵ فیصدی
" ۵۰۰	" ۳۱/۴ فیصدی
" ۱۰۰۰	" ۳۰ فیصدی
ایک ہزار سے اوپر	۳۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ بچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو بچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو بچیس فیصد اور

(ب) تمام نکیلر، بلیٹرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹ کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے۔ انہیں چالیس کے بجائے پتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیا جائے گا۔

جملہ خط و کتابت کے لئے رجوع فرمائیں

مرکولیتیں میجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ



تاکوہ دین میں نمبرم حاصل فرمیں

دارۃ تحقیقات اسلامی • اسلام آباد

فکر و نظر

— اسلام آباد —

— ماہنامہ —

شمارہ — ۴

شعبان المعظم ۱۳۹۱ھ ○ اکتوبر ۱۹۷۱ء

جلد — ۹

مشمولات

نظرات — — — — — مدیر — — — — — ۲۴۲

علامہ جابر اللہ الزمخشری — — — — — محمد حبیب الرحمن — — — — — ۲۴۳
اسلام اور معاشیات

ایک اصولی بحث — — — — — الطاف جاوید — — — — — ۲۶۲

تفسیر امام ابو المنصور ماتریدی — — — — — ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی — — — — — ۲۷۳

شاہ ولی اللہ اور مسئلہ اجتہاد — — — — — ڈاکٹر محمد مظہر ہقا — — — — — ۲۸۹

صحت کی اہمیت

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں — — — — — محمد یوسف گورایہ — — — — — ۲۹۷

ایک گنگنام کتب خانہ — — — — — انوار صولت — — — — — ۳۰۹

اخبار و افکار — — — — — وقائع نگار — — — — — ۳۱۲

مراسلات — — — — — — — — — — — ۳۱۳

ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
ڈاکٹر محمد ریاض

۳۱۶

عبدالغفار
تاویل متنزل

انتقاد

نظرات

پاکستان میں دستور کا مسئلہ گزشتہ ۲۳ سال سے حل طلب ہے۔

صدر پاکستان آغا جزل محمد یحییٰ خان نے اپنے حالیہ بیان میں پاکستان کے آئندہ دستور کے متعلق جن خیالات کا اظہار فرمایا ہے، یہ توقع کرنا بیجا نہ ہوگا کہ ہمارا ملک عنقریب دستوری بحران سے ہمیشہ کے لئے نجات حاصل کر لے گا۔ صدر پاکستان کا بیان ملک کے دستوری مسائل سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے امید و بیم کی موجودہ فضا میں خوشی کا پیغام ہے۔

کسی بھی ملک کے لئے جتنا اہم یہ سوال ہے کہ اس کا اپنا دستور ہونا چاہیئے اس سے کہیں زیادہ اہم یہ سوال ہے کہ دستور کیسا ہونا چاہیئے۔ یہ امر موجب اطمینان ہے کہ جناب صدر نے ایک سے زائد بار اس بات کی وضاحت فرمادی ہے اور ان حدود کا تعین کر دیا ہے جن کے دائرے میں رہ کر دستور سازی کا کام سرانجام دینا ہے۔ ہماری دعا ہے کہ پروگرام کے مطابق دستور سازی کا کام لپٹا یہ تکمیل کو پہنچے اور ملک ایک ایسے دستور کی برکتوں سے بہرہ ور ہو جس میں سب کے لئے امن و سلامتی، عدل و انصاف اور تعمیر و ترقی کے یکساں مواقع میسر ہوں اور بحیثیت مجموعی پاکستانی عوام اقوام عالم کی صف میں ایک باعزت اور باوقار مقام حاصل کر کے نہ صرف اپنی اصلاح کر سکیں بلکہ دنیا کی رہنمائی کا وہ فرض بھی پورا کر سکیں جو ملت اسلامیہ کو پروردگار عالم نے تفویض کیا تھا۔ کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنہون عن المنکر۔ دستور کی تکمیل اور نفاذ کے بعد اللہ کی ذات سے پوری امید ہے کہ پاکستان اپنے اندرونی اور بیرونی مسائل سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہو کر استحکام اور تعمیر و ترقی کے ایک نئے دور میں داخل ہو جائے گا

علامہ جارا اللہ الزمخشری

محمد مجیب الرحمن

(۲)

علامہ جارا اللہ الزمخشریؒ کے پہلے قسط
فکر و نظر کے گزشتہ شمارے بابت ماہ ستمبر
میں شائع ہو چکے ہیں۔ جسے کے آخر کے سطروں
میں علامہ کے علمی خدمات اور تصانیف کا ذکر کیا گیا
تھا۔ مندرجہ ذیلہ سطور گزشتہ سے پیوستہ ہیں۔ تبصرہ
کے لئے پہلے قسط پیش نظر رکھے جائے۔

علاوہ ازیں زمخشری کی مندرجہ ذیل کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۱۔ الحاجات و متمم سهام اسباب الحاجات بالمسائل النضویہ۔

۲۔ ربيع الابرار و النصوص الاخبار فی الاداب و المحاضرات۔

۳۔ الکلمات النوالغ فی المواعظ۔

۴۔ طواق الذهب فی المواعظ۔ (EDITED & TRANSLATED BY

BASNER DE MEYUARD, PARIS. 1876)

۵۔ کتاب المتکاملات او النصائح الکبار فی المواعظ مع شرحہ۔

۶۔ ضائق الفاشدہ۔ ۷۔ عقل اکل۔

۸۔ الامتداد فی علم العربیہ۔ ۹۔ نزہۃ المستأنس۔

۱۰۔ نقوس المسائل الفقہیہ۔ ۱۱۔ البدع السافرة فی الاثقال السائرة۔

- ۱۲۔ معجم الحدود - ۱۳۔ صمیم العربیۃ -
 ۱۴۔ شقائق النعمان فی حقائق النعمان فی مناقب امام ابی حنیفہ -
 ۱۵۔ القسطاس فی العروض - ۱۶۔ جواهر اللغۃ -
 ۱۷۔ المنہاج فی الاصول - ۱۸۔ دیوان الرسائل و دیوان الشعر -
 ۱۹۔ کتاب الاحناس - ۲۰۔ کتاب الاسماء فی اللغۃ -
 ۲۱۔ الرسائل الناصحة - ۲۲۔ رسالة المسأمة -
 ۲۳۔ نکت فی الاعراب فی غریب الاعراب* فی اعراب القرآن -
 ۲۴۔ اعجب العجب فی شرح لامیۃ العرب - ۲۵۔ رسالة الاسرار -
 ۲۶۔ روح المسائل - ۲۷۔ سواثر الامثال -
 ۲۸۔ تسلية الضمیر - ۲۹۔ المفرد والمركب فی العربیۃ -
 ۳۰۔ متشابه اسامی الرواة - ۳۱۔ نصائح الصغار -
 ۳۲۔ الرائد فی علم الفرائض - ۳۳۔ المفرد والمؤلف فی المسائل الخویۃ -
 ۳۴۔ المستقصى فی الاثقال العربیۃ - ۳۵۔ الکتاب الجلیل المسمی بديوان التمثیل -
 ۳۶۔ شافی العی من کلام الشافعی - ۳۷۔ مقدمة الادب فی اللغۃ -
 ۳۸۔ الامالی الواضحة فی الخو فی کل فن - ۳۹۔ مختصر الموافقة بین اهل البيت والصحابۃ -
 ۴۰۔ الاصل "لابی سعید رازی اسمعیل - ۴۱۔ کتاب الجبال والامکنۃ و اسماء الادبیۃ -
 ۴۲۔ شرح کتاب سیبویه - ۴۳۔ دیوان الخطب -
 ۴۴۔ فی اللاهجی والالغاز - ۲۴

اس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ مختلف فنون و متعدد مضامین پر زمخشری
 کی یہ مذکورہ بالا تصنیفات ان کی ذہانت اور جودت طبع کی آئینہ دار ہیں۔ بلاشبہ یہ

۳۷ ابو الحسن علی القفطی: انباء الرواة ج ۳، ص ۲۶۶ نیز الدكتور احمد محمد الحوفی:
 کتاب الزمخشری۔

کتابیں قارئین کے دل میں انھیں حیاتِ جاودانی بخشنے کے لئے کافی ہیں۔ مگر یہ ایک زندہ حقیقت ہے کہ آپ کی مایہ ناز اور شہرہ آفاق تفسیر "الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقوال فی وجوہ التأویل" کو ایک ایسا اچھوتا اور اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے جہاں تک ان کی دوسری کتابوں کی رسائی ہرگز نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اگر سچ پوچھئے تو یوں کہنا چاہیے کہ زمخشری کی باقی تمام تصنیفات کو اس آخری اہم ترین تصنیف نے مات کر دیا بلکہ بے لطف و بے کیف کر کے رکھ دیا جو اپنے طرزِ بیان میں نرالی، جودتِ تحریر میں تسلیم شدہ اور ترتیب و تنسیق میں بے نظیر واقع ہوئی ہے۔ یوں تو متعدد دھوی چیتانوں اور ادبی چٹکوں سے لبریز ہونے کی بنا پر اس کتاب کو ایک بین الاقوامی و لازوال شہرت حاصل ہے۔ اس پر طرہ یہ کہ "فَإِنْ قِيلَ وَقُلْتُ کہہ کر مصنف نے جا بجا اپنے قارئین کو گفت و شنید کا موقع دیا ہے جس سے اس کتاب کے مرتبہ اور قد و قیمت میں اور بھی چار چاند لگ گئے ہیں۔

کشاف کی جودتِ اسلوب، اس کے سچے تلے اصول، مسائل کے ہر پہلو پر اس کی معقول اور مدلل رسائی اور قوتِ استدلال نے دوست تو دوست، دشمنوں کو بھی اپنی طرف کشاں کشاں مائل کر کے ان سے خراجِ تحسین حاصل کئے بغیر نہیں رہ سکی۔ عربی کا مقولہ مشہور ہے المعاصرة سبب المناصرة یعنی ہم عصری باہمی نفرت کا باعث بنتی ہے۔ جب ایک ہی عہد کے دو ہم فن اہل کمال کے دل ٹوٹے جائیں تو ان کی باہمی بے پروائی، رقابت کے اثر سے کم و بیش پر خاش و مغایرت کی حد تک ترقی کی ہوئی نظر آتی ہے مگر زمخشری کی تفسیر کشاف ان کے معاصرین اور ہم چشموں سے بھی خراجِ تحسین حاصل کر چکی ہے۔ علاوہ ان کے یہ تفسیر اپنے تمام مخالفین و معاصرین کی چشمک اور خفگیوں کی مطلق پروا کئے بغیر ہر سمت اپنی فتح و کامرانی کا پرچم لہراتی ہوئی، اپنی ہم گیر کامیابی و ظفر مندی کے پھر میرے اڑاتی ہوئی ہم تک پہنچی ہے۔ اپنی اندر معنی خوی و عمدگی، اپنی انتہائی فراست و متانت اور اپنی غیر معمولی ترتیب و تہذیب کی بنا پر قدامت پرست اور متعصب حلقوں میں بھی یہ تفسیر بڑی مقبولیت کی نگاہ سے دیکھی

جاتی ہے۔ بڑے ذوق و شوق اور جوش و خروش سے پڑھی اور پڑھائی جاتی ہے۔ بعد میں آنے والے مفسرین میں سے اکثر و بیشتر نے کسی نہ کسی حد تک مزوہ اس تفسیر سے خوش چینی کی ہے۔ حتیٰ کہ قاضی عبداللہ ابن عمر البضاوی المتوفی ۷۹۱ھ اور عبداللہ ابن احمد بن محمود السنفی المتوفی ۸۱۷ھ نے تو ایک قدم اور آگے بڑھا کر اپنی اپنی تفسیروں میں جا بجا کشف کی ہو ہو نقل و نقل اتار دی جہاں تک اصلیت (ORIGINALITY) کا تعلق ہے ہمیں بہت کم بعد میں آنے والے ایسے مفسرین ملیں گے جو علم معانی و بیان یا دیگر اعتبارات سے زخمشری کا ہم پلہ اور ہمسر ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہوں۔ تفسیر الکشف کی یہ سب ایسی گونا گوں خوبیاں ہیں جن کی بنا پر اہل سنت والجماعت کے تقریباً تمام علماء فضلاء نہ صرف اس کا لوہا مان چکے ہیں بلکہ صدق دل سے اس کی داد دیئے بغیر بھی نہ رہ سکے۔ مصنف نے جس چیز کی طرف اپنی پوری اور خصوصی توجہ مرکوز کرنا چاہی وہ ہے اس کا فلسفیانہ طریقہ کار اور مدلل و مستقل بحث و تحقیق۔

ایک بات تعجب کی یہ ہے کہ اس عمدہ تفسیر میں مصنف نے فن حدیث پر کوئی سیر حاصل بحث نہیں کی بلکہ صرف ایک طائرانہ نظر ڈال کر ہی بس کر دیا۔ اس وجہ سے اس میں ایک خامی اور ایک غلام سا پیدا ہو گیا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہونا چاہئے تھا۔ نہ جانے ایسا کرنے کی کیا وجہ تھی جبکہ زخمشری خود فن حدیث کے بہت بڑے ماہر گز رہے ہیں اور اس فن میں آپ نے الفائق فی غریب الحدیث نامی ایک مستقل اور عمدہ ترین کتاب بھی تصنیف کی۔ اسی الفائق فی تفسیر الحدیث کے متعلق شیخ ابراہیم دسوقی کا کہنا ہے کہ ولعمریہ مثله فی التمدیم ولا فی الحدیث۔ یعنی الفائق جیسی کتاب نہ تو ماضی میں دیکھی گئی اور نہ دورِ حاضر میں۔

تفسیر الکشف میں علم معانی و بیان، نیز صرفی و نحوی قواعد کی پیچیدہ گتھیوں کو حل کرنے کے علاوہ اعجاز القرآن کے اصول کی پوری پوری تائید کرتے ہوئے زخمشری نے نہ صرف فصاحت و بلاغت کی خوبیوں کو اجاگر کیا بلکہ دیگر اصولوں کو بھی اپنایا۔ فصاحت و بلاغت چونکہ اعجاز القرآن کا ایک جزو لاینفک ہے اس لئے زخمشری

نے بھی فصاحت و بلاغت کو نظر انداز نہ کرتے ہوئے اُساس البلاغۃ " نامی کتاب تصنیف کی۔ اسی " اُساس البلاغۃ " کے متعلق شیخ ابراہیم دسوقی کا کہنا ہے کہ "لحد یبلغ کتاب قبلہ فی التمدید مبلغہ" یعنی اس کتاب سے پہلے کوئی بھی کتاب اُساس البلاغۃ کے مقام کو نہ پہنچ سکی بلکہ مگر حقیقت میں اس کتاب کا تعلق ہے لغت و فرہنگ سے، نہ کہ فصاحت و بلاغت سے۔ اگرچہ کتاب کا نام دیکھ کر عام طور پر ایسا ہی گمان ہوتا ہے۔

بسیونی کی کتاب "الحسن السنی" کے مقدمہ میں ڈاکٹر محمد خلیل الخطیب کہتے ہیں کہ "قرآن مجید کے اعجاز کو اس کی ادبی خصوصیت کے اعتبار سے جن لوگوں نے ثابت کیا ہے ان میں سے دو شخصوں کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایک کا نام توشیح عبدالعاہر الجرجانی المتوفی ۳۷۴ھ/۱۰۷۸ء ہے اور دوسرے ہیں علامہ زرخشری۔ سچ پوچھئے تو اعجاز القرآن اور اس کے ادبی پہلو کی اقدار سے مہارت تامہ اور پوری واقفیت حاصل کرنے کے لئے ان دونوں حضرات نے جو کدو کاوش کی اور بڑھ چڑھ کر نمایاں حصہ لیا وہ واقعی قابلِ مد ستائش ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "لحد یدہرک اعجاز القرآن" الا لعرجان احمد ہما من جرجان والاخر من زرخشری"۔ یعنی قرآن مجید کے اعجاز کے متعلق دو نگار طے (رٹانگ سے معذور) آدمیوں نے جس قدر واقفیت اور مہارت تامہ حاصل کی اور کسی نے نہیں کی۔ ان میں سے ایک تو ہیں جرجان کے باشندے اور دوسرے زرخشری کے بلکہ اُساس البلاغۃ کی طرح امام زرخشری نے اپنی تفسیر الکشاف میں

۲۵ تفسیر الکشاف ج ۳، ص ۳۷۳، قاہرہ ۱۹۵۱ء

۲۶ ملاحظہ ہو النور شاہ کشمیری کی کتاب مشکلات القرآن کے شروع میں مولانا یوسف بنوری کا مقدمہ۔ نیز ملاحظہ ہو بسیونی کی کتاب "الحسن السنی" کے شروع میں ڈاکٹر محمد خلیل الخطیب کا تحریر کردہ مقدمہ۔ اس مقدمہ میں ڈاکٹر خلیل مذکور نے قرآن مجید کے اعجاز کے سلسلہ میں ابن خلدون المتوفی ۸۰۸ھ۔ ۸۰۸ھ کی رائے کا بھی حوالہ دیا ہے۔

فرہنگ اور لغت کے پہلو اجاگر کرتے ہوئے سیر حاصل بحث کی۔ "اَنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلٰی سَبْعٍ
اَنْفُوْمٍ" کی طرف پورا پورا خیال رکھتے ہوئے آپ نے متعدد قراءتوں کی طرف بالتفصیل
نفاذ دہی و رہنمائی کی نیز اپنی تشریحات کی تائید میں قبل از اسلام کے ہزاروں بلکہ لاکھوں
عربی اشعار کے اقتباسات پیش کئے۔ عرب جاہلی شعراء کے استشہاد پر انھوں نے بس
نہیں کیا بلکہ موقع محل دیکھ کر وہ خود ساختہ اشعار پیش کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے
مثال کے طور پر تفسیر سورۃ البقرۃ کی آیت کریمہ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَعِیْ اِنْ یَضْرِبَ مَثَلًا
مَّا اِلَیْہِ کِ تَشْرِیْحَ کرتے ہوئے اور مولیٰ کریم کی نرالی شان کا اظہار کرتے ہوئے ذیل کے
یہ شعر آپ کی زبان سے نکلے :-

یا من یرئی مد البعوض جناحها + فی ظلمۃ اللیل البہیم الالیل
ویرئی مناط عروقها فی مخرها + والمخّ فی تلك العظام النخل
اغفر لعبد طاب عن فرطاته + ما کان منه فی الزمان الاول

ترجمہ :- لے وہ ذات جو تاریک رات کے گھٹا ٹوپ اندھیرے میں مکھیوں کے
پر پھیلانے کو بھی دیکھ پاتی ہے اور نیز اس کے سینے کے بائیک رگ وریشہ کی جڑ اور
لاغری ہڈی کے اندر گودا کو بھی دیکھ پاتی ہے۔ تو اپنے بندۂ ناچیز کے ان گناہوں کو
معاف کر دے جو کچھ دنوں اس سے مرزد ہوئے ہیں اور صدق دل سے اس نے
توبہ بھی کی ہے۔ ۴۷

اسی طرح سورۃ القلم کی آیت کریمہ الذی علّم بالقلم علّم الانسان ما لم یعلم
کی تفسیر کرتے ہوئے قلم کی توصیف میں امام زعفرانی نے یہ شعر کہے :-
ودواتہ رقت کمثل ارافہ + قطعت الخطا نیالۃ اقصی المدی
سود القواثم ما یجد مسیرھا + الا اذا لعبت بہا بیعن المدی

۴۷ الکشاف عن حقائق التنزیل، ج ۱۔ ص ۴۷ نیز محبت الدین آفندی کی شرح
شواہد الکشاف ص ۱۴۳، مطبوعہ القاہرہ ۱۹۵۱ء

ترجمہ ۱۔ اور بہت سے منقش قلم جو چتّی دار سانپ کی طرح نقش و نگار اور زیب و زینت یعنی چتّیوں کا حامل ہو، اس کی رفتار دھیمی ہے مگر پھر بھی وہ دُور ترین غایت و مسافت کو پالیتا ہے یعنی یہ قلم کام سے کبھی تھکتا نہیں ہے بلکہ صبر و شکیب اس میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا ہے۔ پاؤں اس کے کالے کالے ہیں اور وہ اپنی رفتار کو اسی وقت تیز کرتا ہے جبکہ چھری کے سفید ہاتھوں سے اسے تراشا جاتا ہے۔^{۲۸}

اسی طرح امام زرخشری کے اور بھی مختلف اشعار سے ان کی تفسیر الکشاف کے اوراق بھرے پڑے ہیں۔ نمونہ کے طور پر میں نے صرف دو جگہوں سے حوالہ کے ساتھ اقتباس پیش کیا۔ زرخشری اپنی تفسیر میں جہاں اپنے خود ساختہ اشعار پیش کرتے ہیں وہاں اپنی عادت کے مطابق وہ اپنا نام نہیں لیتے بلکہ یوں کہہ کر بس کرتے ہیں "و بعضهم اَوّ والشدّت لبعضهم" غالباً اس طرح سے وہ اپنی فروتنی اور کسرفنی کا اظہار کرتے ہیں۔

غالباً زرخشری کی تفسیر نگاری کا جو سب سے بڑا امتیاز اور نمایاں وصف ہے وہ ان کا اس فن میں عملی اقدام کو ترجیح دینا ہے کیونکہ عموماً آپ نے قرآن مجید کے اکثر ماضی و مغلق مقامات کو حل کرنے کے لئے اس وقت تک کوئی قدم نہیں اٹھایا جب تک کہ بدوی قبائل کے گلی کوچوں میں چکر لگا لگا کر بادیہ نشینوں سے ان کے صحیح استعمال اور اصلی معانی کے متعلق عین الیقین بلکہ حق الیقین نہ حاصل کر لیا ہو۔ دیہاتیوں کی زبان بالکل ہی خالص اور دیگر آلاتوں سے پاک صاف ہوا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرب کا جو کچھ صحراؤں میں بدوقوں کے ہاں پل کر جوان ہوتا ہے وہ اپنے اندر فصاحت کا جو ہر پیدا کر سکتا ہے۔ عرب کی خالص خصوصیات اس میں محفوظ ہوتی ہیں۔ یہی صحراوردی دراصل زرخشری کی تفسیر کے ہر دلعزیز اور مقبول خاص و عام ہونے

^{۲۸} ایضاً ج ۳، ص ۳۴۹، مطبعة القاہرہ ۱۹۵۱ء نیز محب الدین آفندی،

شرح شواہر الکشاف ص ۲۲۱۔

کا اصلی سبب ہے۔ مثال کے طور پر میں نے اپنی طالب علمی کے زمانہ میں اپنے استاد المکرم و شیخ المحترم جناب مولانا عبداللہ الندوی سے جو سنا تھا اس کا طعن یہاں من و عن سج کرنا بجا اور بے محل نہیں ہوگا۔ میں ان دنوں ڈھاکہ کے عالیہ مدرسہ میں زیر تدریس تھا۔ میرے استاد مذکور کا سنایا ہوا واقعہ یہ ہے کہ سودة الشمس کے اخیر میں قدمدم علیہم و ربہم کے صحیح استعمال اور اصلی معنی کا سراغ لگانے کی غرض سے امام زرخشری مدت تک بدوی قبائل میں گھومتے پھرتے اور چکر کاٹتے رہے۔ دریں اثنا ایک روز کیا دیکھتے ہیں کہ ایک چھوٹا سا بچہ بڑی تیزی سے گھر میں گھٹتا ہے اور اپنی امی سے یہ کہتا ہے کہ یا اُمّائے قد دمدمت القدر۔ یعنی "امی جان ہندیا اہل پٹی ہے۔ چھوٹے بچے کی یہ بات سن کر امام زرخشری بھی فوراً لپک اٹھتے ہیں اور بلا تردد بجانب جاتے ہیں کہ لفظ دَمَدَم کے معنی اُننگ میں، ترنگ میں اور جوش میں آجانے کے ہیں۔ پھر اسی روشنی میں زرخشری اپنی تفسیر نگاری شروع کرتے ہیں۔

شغف والا قصہ بھی اسی نوع کا ہے۔ زرخشری کی صحراوردی کے سلسلہ میں یہ دوسرا واقعہ ہے جو انھیں پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک دفعہ وہ لق و دق بیابان میں پا پیادہ چل رہے تھے۔ اتنے میں کہاؤں کو دیکھا کہ اپنے کندھوں پر دو پالکیاں اٹھائے چل رہے ہیں۔ ان میں سے ایک ڈولی تو قدرے چھوٹی تھی مگر دوسری بہت بڑی زرخشری چونکہ ہمیشہ عربی زبان کے صحیح معنوں کے استعمال کی تاک میں رہا کرتے اس لئے ان سے رہا نہیں گیا۔ انھوں نے دل ہی دل میں سوچا کہ یہی ایک سنہرا موقع ہے۔ اس موقع کو انھوں نے ہاتھ سے نہیں جانے دیا بلکہ غنیمت سمجھ کر کہاؤں سے فوراً پوچھ بیٹھے: "ما هذا وما ذاك؟" یہ کیا ہے اور وہ کیا ہے؟ کہاؤں نے جواب دیا: "هذا اشغف و ذاك شغف"۔ یعنی اس چھوٹی پالکی کو عربی میں شغف کہتے ہیں اور بڑی کو شغف۔ حاطان پالکی کے منہ سے جو کہ خالص دیہاتی بدو ہوا کرتے تھے۔ یہ جواب سن کر فوراً زرخشری اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ کسی لفظ میں حروف کی کثرت اس کے معانی کی بہتت پر دلالت کرتی ہے۔

ومن اجل ذلك استنتجت ان زيادة الحروف تدل على زيادة الجعاني۔ پھر اپنی تفسیر القرآن میں اس اصول کو بھی اسنوں نے ملحوظ خاطر رکھا۔

میں پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ امام زرخشری اپنے وطن مالوف کو خیر باد کہہ کر مکہ معظمہ پہنچے تو وہاں کے با اثر امیر ابو الحسن علی بن عیسیٰ ابن حمزہ ابن سلیمان بن عبد اللہ ابن وہاس الحسینی السیلمانی المتوفی ۳۵۰ھ۔ ۳۵۱ھ آپ کی آؤ بھگت کے لئے نکلے اور بڑی گرمجوشی کے ساتھ آپ کا پُر تپاک استقبال کیا۔ ۹۱ھ پھر اسنوں نے زرخشری کی رہائش کے لئے دار سلیمانی کو مقرر دیا۔ اسی الگ تھلگ اور تنہا رہائش گاہ میں عزت گزیں ہو کر صرف چار سال کی مدت میں چار کتابوں کی تصنیف و تالیف مکمل کی۔ یہ چار کتابیں یہ ہیں 'الفصل'، 'اطواق الذهب'، 'الغائق فی غریب الحدیث' اور 'المقامات'۔ ان چاروں کتابوں کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے۔ ان میں سے پہلی دو کتابیں یعنی الفصل اور اطواق الذهب کے متعلق لندن کے مشہور مستشرق پروفیسر ایچ۔ لے۔ آر۔ گب یوں رقمطراز ہیں :-

AL-ZAMAKHSHARI OF KHANARIZIM BELONGED TO THE PHILOLOGICAL SCHOOL OF THEOLOGY. FEW BOOKS USED TO BE BETTER KNOWN IN THE ARABIC SCHOOL OF EUROPE THAN HIS HANDBOOK OF GRAMMAR OF AL-MUFASSAL AND THE COLLECTION OF MORAL APOPHTHEGMS IN POLISHED RHYMED

۲۹ جابر اللہ محمود کے گاؤں زرخش کے متعلق ابن وہاس کے یہ شعر مشہور ہیں :-
جميع فتوى الدنيا سوى القرية التي + تبوأها داراً مناء زرخشرا
وأهرياً من تزهي زرخشراً بامريء + اذا عُدَّ في اسد الشرى زرخش الشرى۔

(القطفی ج ۳ ، ص ۲۶۸)

۳۰ CALLED THE "THE GOLDEN NECHLACE."

اس واقعہ کے بعد ایک مدت بیت گئی تو علامہ ابن وہاس کے ایماء پر زرخشری نے اپنا بہترین شاہکار تفسیر الکشاف لکھنا شروع کر دی۔ تقریباً سوا دو سال کی عرق ریزی اور پیہم جانفشانی کے بعد اس کے لازمی نتیجے کے طور پر مورخہ ۲۳۔ ربیع الاول ۱۲۵۸ھ کو سوار کے وہ بوقت چاشت دارسیلمانی کے پاس خانہ کعبہ کے بالمقابل جہاں ہر وقت مسلسل برکتوں کی بارش ہوا کرتی ہے اور متواتر فیوض کی روشنیاں چھن چھن کر گرتی ہیں اور جہاں ماضی میں گھنٹی کی جھنکار سے وحی نازل ہوا کرتی تھی، زرخشری کی یہ تفسیر اختتام پذیر ہوئی۔

یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ صحیح بخاری شریف جیسی بابرکات کتاب کی تالیف بھی اسی مقدس جگہ اور اسی بقعہ نور کے گرد و پیش شروع ہوئی اور وہیں پایہ تکمیل کو پہنچی۔ اپنی تفسیر کے مقدمہ میں اس کی تالیف کی وجہ بیان کرتے ہوئے امام زرخشری خود یوں رقمطراز ہیں: "جب میں نے مکہ معظمہ کی مقدس سرزمین میں اپنے شترسوار کو بٹایا تو کیا دیکھتا ہوں کہ حسنی خانوادہ و آل رسول صلعم کے چشم و چراغ، امیر و شریف امام ابوالمحسن علی بن حمزہ ابن وہاس بڑے کروفر سے وہاں تشریف فرما ہیں۔ پھر جب میں سرزمین حجاز سے واپس آ گیا تو علامہ ابن وہاس اپنی گونا گوں مصروفیت کے باوجود سنان بیابان اور گنجان جنگلات کی دور دراز مسافت طے کرتے ہوئے میوے خوارزم کے عزیز خانہ میں آدھکنے کو تیار تھے تاکہ وہ تفسیر القرآن تحریر کرنے پر مجھے آمادہ کر سکیں۔ ادھر میرا یہ حال تھا کہ اس سے قبل دوسروں نے جب مجھے اس کام پر آمادہ کیا تو میں نے ٹال مٹول اور لیت و لعل کرتے ہوئے اپنی جان چھڑانے میں کسی نہ کسی طرح کامیابی حاصل کر لی مگر اب کی دفعہ میری کوئی دال نہ مل سکی۔ چنانچہ

۳۰ ARABIC LITERATURE AN INTRODUCTION BY

PROF. H. A. R. GIBB : P.P. 68.

اپنی زندگی کے آخری ایام میں اس نمایاں کام کو انجام دینے کے لئے تیار ہو گیا اور اس سے پہلے جو کچھ میں نے لکھا تھا اب اس سے ذرا مختصر طور پر پر لکھنا شروع کیا۔ مگر اللہ کی کیا شان کہ اس مختصر ہی میں اس قدر فوائد، اسرار اور نیکتے میں نے سمودیئے کہ گویا دریا کو کوزہ میں بند کر دیا۔ چنانچہ اس تالیف میں جہاں مجھے تیس سال صرف ہونے کا تخمینہ تھا وہاں صرف حضرت ابو بکر صدیقؓ کی مدتِ خلافت یعنی سوا دو سال میں ہی مجھے اس تالیف سے فراغت نصیب ہوئی۔ یہ سب کچھ بیت اللہ المحرم اور حرم پاک کے ان گنت برکات و فیوض ہی تو تھے جو ہمہ وقت میرے شامل حال رہے۔^{۳۱}

پروفیسر گب 'الکشاف' کے متعلق یوں فرماتے ہیں :-

THOUGH ZAMAKHSHARI HELD THE MUTAZILITE BERESI,
HIS COMMENTARY ENTITLED 'THE UNVEILER OBTAINED
SO WIDE A VOGUE THAT A CENTURY LATER ITS' STING
WAS DRAWN IN AN EXPURGATED EDITION BY AL-
BAYDANI (D 1286) AND IN THIS FORM REMAINS TO
THIS DAY THE MOST POPULAR COMMENTARY.^{۳۲}

مغربی ممالک میں زعمشری کے اصولی نقطہ نگاہ یعنی اعتزال نے جہاں مالکی مذہب کے بہت سے متبعین کو حد درجہ برا فروختہ کیا وہاں اسلام کا شہرہ آفاق مؤرخ و فلاسفہ علامہ ابن خلدون المتوفی ۸۰۸ھ۔ ۸۰۸ھ تفسیر الکشاف کے لئے ایک اعلیٰ واقعہ مقام تجویز کرتا ہے اور دیگر تفاسیر سے موازنہ کرتے ہوئے اسے ممتاز قرار دیتا ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ قرآن مجید کے فن اعجاز سے واقفیت حاصل کرنا فن بلاغت کا ایک

۳۱ تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل کے مقدمہ جلد ۱، ص ۳-۴ محمد الدین

الشیرازی العقد الثمین ج ۳، ص ۱۵۰

PROF. H. R. GIBB'S ARABIC LITERATURE: P. P. 87.

لازمی نتیجہ ہے۔ چنانچہ یہ امر کسی پر مخفی نہیں کہ ایک کامیاب و ماہر تفسیر نگار کے لئے ہر ہر قدم پر جس چیز کی شدید ضرورت پیش آتی ہے وہ ہے فن اعجاز القرآن مگر افسوس اس بات کا ہے کہ کچھ دنوں کے اکثر و بیشتر مفسرین کرام نے قرآن کریم کی جو تشریحات و تفسیرات پیش کیں وہ فن اعجاز سے بیکر عاری ہیں۔ مگر امام زمخشری اس سے مستثنیٰ نظر آتے ہیں۔ کیونکہ وہ تفسیر نگاری کے وسیع و عریض میدان میں ایک کامیاب مفسرین کے جب نمودار ہوئے تو انہوں نے خصوصی طور پر قرآن مجید کی ہر ہر آیت کو اس کے اعجاز کی روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اسی اعجاز کے نقطہ نگاہ اور اس کے اصول کی کسوٹی کو ہاتھ میں لے کر ایک ایک آیت کو اس کی روشنی میں پوری توجہ و تندی کے ساتھ جانچنا اور پرکھنا شروع کیا۔ اس لحاظ سے ان کی جدوجہد واقعی قابل تحسین و امداد و صحتاً ہے۔ ۳۲

علامہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ - ۱۰۱۲ھ اپنی کتاب 'نواہد الابرار' میں قدیم مفسرین کا تذکرہ کرتے ہوئے یوں رقمطراز ہیں :- "اس کے بعد پھر تفسیری دنیا میں ایک ایسا دور شروع ہوا کہ اکثر مفسرین کرام نے علوم بلاغت پر گہری نظر ڈالنے ہوئے اس طرح تفسیر لکھنا شروع کی کہ اعجاز القرآن کے وجوہ اچھی طرح معلوم کئے جاسکیں۔ علامہ زمخشری فن تفسیر کی اس روش کے نقیب ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تفسیر الکشاف نے مشرق و مغرب میں اس قدر ہر دل عزیز حاصل کی۔ اس ہر دل عزیز اور مقبولیت کو دیکھ کر خود زمخشری نے مندرجہ ذیل اشعار کہے۔ یہ اشعار الکشاف کی پہلی جلد کے سرورق پر موجود ہیں :-

ان التفاسیر فی الدنیا بلا عدد + ولیس فیہا لعمری مثل کشاف
ان کنت تبغی الہدی فالزم قرأتہ + فالجہل کالداء والکشاف کالشافی
ترجمہ :- یقیناً تفسیر تو دنیا میں بہت سی ہیں لیکن میں اپنی زندگی کی قسم کھا کر

۳۲ ملاحظہ ہو 'الحسن السنی' کے شروع میں ڈاکٹر محمد خلیل الخطیب کا لکھا ہوا مقدمہ۔

کہا ہوں کہ کثافت جیسی تفسیر دنیا بھر میں نہیں۔ اگر تمہیں ہدایت مقصود ہو تو بلا تاخیر کثافت کو بالائزام پڑھنا شروع کرو کیونکہ جہل ایک مرض ہے اور کثافت اس کی نفوذ اثر روا۔ ۳۲

غالباً یہ تفسیر پہلی دفعہ مطبع کلکتہ سے ۱۸۵۶ء میں ویلیام لین، مولانا خادم حسین اور مولوی عبدالحی وغیرہم کے اہتمام سے دو جلدوں میں چھپی۔ اس کے بعد پھر مصر کے مطبع بولاق سے ۱۸۵۸ء میں چھپی۔ بعد ازاں مطبع شرف اور مطبع محمد مصطفیٰ سے ۱۸۵۸ء میں شائع ہوئی اور ہوتی رہی۔ مذہب اعتزال اور قرآن مجید کو مخلوق ثابت کرنے کے سلسلہ میں زمخشری نے الکثافت میں جو کچھ کہا تھا، اس کا مختصر مگر جامع و مانع جواب الانتصاف نامی کتاب میں دیا گیا۔ کتاب کا پورا نام ہے: 'الانتصاف فیما تفضتہ الکثافت من الاعتزال' ایام ناصر الدین احمد بن محمد بن المیرزا اسکندری المتوفی ۱۲۸۲ھ کی یہ تصنیف ہے۔ مصنف مالکی مذہب کے پیروکار اور اسکندریہ کے قاضی تھے۔ مصنف نے اس مختصر سی کتاب کے ذریعہ سے مذہب اعتزال کو الگ کر کے رکھ دیا۔ یہ کتاب ۱۸۵۸ء میں کثافت ہی کے ساتھ مصر کے مطبع بولاق سے چھپی ہے۔ ابوالحسن سید شریف الجرجانی المتوفی ۱۲۸۵ھ نے بھی تفسیر الکثافت پر عمدہ تعلیقات لکھی ہیں۔ غالباً یہ ناکمل لیکن کثافت ہی کے ساتھ شائع ہوئیں۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ زمخشری نے اپنی تفسیر میں الفاظ کی بناوٹ، مختلف آیتوں کی ترکیب اور بندشوں کی خوب خوب داد دی ہے۔ نیز الفاظ کی تشریح و توضیح کے سلسلہ میں ایام جاہلیت کے عربی اشعار کو بطور شواہد بجزرت نقل کیا ہے۔ بعد میں پھر انہی اشعار کو پیش نظر رکھ کر کتابیں مرتب کی گئیں ان میں سے الاستاذ محبت الدین آفندی کی کتاب خصوصی طور پر قابل ذکر ہے۔ کتاب کا پورا نام ہے: 'تنزیل الآیات علی الشواہد من الآیات شرح شواہد الکثافت' ۳۴ صفحات پر مشتمل یہ کتاب مصر کے مصطفیٰ البابی الحلبي پریس میں

شائع ہوں ہے۔ پوری تفسیر کے اوراق پر مشتمل تمام اشعار کا ذکر، نیز ماقبل و مابعد بلکہ مابجا پورے قصیدے کا بھی اقتباس دیا جا چکا ہے۔ استشہاد کے طور پر جتنے اشعار پیش کئے گئے ہیں ان کی عربی تشریح، نیز تمام غامض، مغلق اور تحقیق طلب مقامات کو اچھی طرح حل کیا گیا ہے۔ کثافت کے ساتھ ہی اس کے آخر میں یہ کتاب شائع ہوں ہے۔ علاوہ ازیں کثافت کو پیش نظر رکھ کر اور بھی شروحات لکھی جا چکی ہوں گی، جو مرست میری دسترس سے بالا ہیں۔

تفسیر الکشاف کی یہ گونا گوں خوبیاں جو اوپر بیان کی گئی ہیں، اپنی جگہ پر ٹھیک ہیں مگر ایک مچھلی سارے جل کو گندہ کر دیتی ہے کیونکہ امام زرخشری قرآن مجید کے احکام اور مسائل پر بحث کرتے ہوئے ہر جگہ اپنے مقصد اعتزال کو ٹھونسنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگاتے ہیں۔ خواہ ان کی یہ جدوجہد بے محل، ناکام اور ناروا ہی کیوں نہ ہو۔ یہ ٹھیک ہے کہ امام زرخشری ادب و لغت میں بڑے ماہر ہیں مگر اس سے بھی انکار نہیں کہ اعتزال کا رنگ ان پر بڑی طرح غالب ہے بلکہ بھوت کی طرح ان کے سر پر ہر وقت سوار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افکار و خیالات کبھی اعتزال سے خالی نہیں ہو سکے۔

امام زرخشری کے عہد میں سرکاری سرپرستی حاصل ہونے کی وجہ سے مذہب اعتزال اپنے عروج پر تھا۔ اس مسلک کے بانی و اصل بن عطاء کو خلیفہ منصور نے اپنے دربار میں اتنا بلند مرتبہ عطا کیا کہ اس نے اپنے عقائد کو عوام پر ٹھونسنے کی پوری کوشش کی معتزلیوں کے عقائد یہ تھے کہ مسئلہ جبر و قدر کے سلسلہ میں جہاں اکثریت اس بات پر متفق تھی کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہے وہاں معتزلہ انسان کو اپنے اعمال، حرکات و سکنات میں مختار کل سمجھتے ہیں۔ نیز قرآن مجید کو وہ مخلوق کہتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے جہانی وجود کا انکار کرتے ہیں۔ ۳۵

یہ معتزلیوں کی خوش بختی کہیے یا حسن اتفاق کہ حکومت کی حمایت و سرپرستی

انہیں حاصل ہو گئی۔ تینوں خلفاء مامون، معتصم اور واثق نے معتزلہ نوازی کی انتہا کر دی اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ معتزلی عقائد کو اپنائیں۔ بالآخر متوکل نے مرسیا مانے خلافت ہو کر اس لعنت کو یکسر ختم کر دیا مگر متوکل سے قبل جہاں عمرو بن العاص الجراحہ احمد بن ابی دؤاد، ابن مقفع وغیرہ مسلک اعتزال کے بانی مبنی اور پر جوش سرغنہ و مرغیل تھے وہاں امام زرخشری بھی اس مذہب کے ایک سرگرم کارکن و نقیب تھے بلکہ آگریوں کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ انہوں نے اپنے تازہ خونِ عکبر سے اس مذہب کی آبیاری کی تھی۔ کسی کے لئے کسی مذہب کا پر جوش داعی و نقیب ہونا اس بات کے مترادف ہے کہ وہ اپنے مسلک کی اشاعت و فروغ کے لئے اپنی تصنیفات کو ایک قوی ترین ذریعہ بلکہ آرا کا بنائے اور عوام الناس کو بڑی زیرکی، فرزانگی اور سلیقہ سے لاشعوری طور پر اس طرف مائل کرنے کی کوشش کرے۔ زرخشری بھی اس مسلمہ اصول سے مستثنیٰ نہیں تھے۔ چنانچہ عوام تو عوام خواص کو بھی اس طرف کشاں کشاں مائل کرنے کے لئے انہوں نے اپنی سرتوڑ کوشش کی اور ایڑی چوٹی کا زور لگانے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا۔

یہ کتنی بڑی جسارت ہے کہ اللہ پاک کی مقدس کتاب قرآن مجید کی تفسیر کرتے ہوئے بھی مروجہ روش سے دُور ہٹ کر احکام و مسائل کو صرف عقلی اصول کی کوٹھی پر جانچنا اور پرکھنا شروع کیا جائے اور چند ایسے عقائد گھڑ لئے جائیں جو علمائے دین اور ائمہ شرع متین کے مسلم عقائد کے سراسر منافی ہوں۔ معتزلہ اسی عقل پرست گروہ کا نام ہے۔ یہ مخربک دواصل سنی علماء کے مذہبی عقائد میں کورانہ تعلید کے خلاف بطور احتجاج وجود میں آئی۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ اپنے آپ کو 'اہل العدل والتوحید' کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور دوسروں کو اہل الحشو وغیرہ بُرے ناموں سے پکارتے ہیں۔ بعض مورخین کا یہ کہنا ہے کہ اس گروہ کا وجود سیاسی بنا پر ہوا۔ النویختی نے اپنی کتاب "مروق الشیعہ" میں اس قول کی تائید کی ہے۔

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ المتونی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر الکشاف پڑھ کر جو اثر

قبول کیا اور پھر اس بارے میں جو قیمتی سرمایہ کس پیش کیا وہ واقعی قابل غور ہے۔
 اما تفسیر فحشو بالبدعة وعلى طريقة المعتزلة حشا کتابہ بعبارة
 لا يمتدى إلّا بالناس إليها ولا لمقاصدها فيهما مع ما فيه من اللعاديث الموضوعة
 ومن قلة النقل عن الصحابة والتابعين۔ یعنی امام زرخشری کی تفسیر مسلک اعتزال
 کے زاویہ نگاہ سے لکھی گئی ہے۔ یہ تفسیر رسوم بدو بدعات سے بھری پڑی ہے۔ زرخشری
 نے اپنی تفسیر کے اندر بدعاتی چیزوں کو اس قدر باریک و لطیف پیرایہ میں گھسیڑ دیا ہے کہ
 اکثر و بیشتر لوگوں کو اس کا پتہ بھی نہیں چلتا اور نہ ہی کوئی اس کے اندرونی مقاصد کو
 سمجھنا سکتا ہے۔ مزید برآں اس تفسیر میں بہت سی جعلی و بناوٹی حدیثوں کی بھرمار ہے۔
 اور صحابہ کرام و تابعین عظام کی قیمتی رائیں اس میں شاذ و نادر ہی ہیں۔

مندرجہ بالا ابجاث سے بخوبی پتہ چلتا ہے کہ زرخشری کی زندہ جاوید تصنیفات
 جہاں آفتاب عالم تاب بن کر ہر سمت کو معمور کرتی ہیں وہاں وہ اپنے اندر تاریک پہلو بھی
 لئے ہوئے نظر آتی ہیں۔ خصوصاً تفسیر الکشاف میں اعتزال کی اشاعت و فروغ کے لئے
 زرخشری نے بڑی سرگرمی کے ساتھ بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔ اس مذہب کے پیروں میں
 سے ایک ایک پودے کو انھوں نے اپنے خونِ جگر سے سینچا ہے۔ آپ نے اپنی تفسیر کو جہاں
 موزوں اشعار جاہلیت اور مختلف عربی محاوروں سے آراستہ کرتے ہوئے پیچیدہ گتھیں
 کو ترا کرنے کی کوشش کی ہے، وہاں اپنے مسلک اعتزال کی سرپرستی اور حمایت میں اتنے
 غلو اور مبالغہ آرائی سے کام لیا ہے کہ اصل مقصد ہی مفقود ہو گیا اور یہ تفسیر بھی ایک لازم
 سر بستہ بن کر رہ گئی۔ کاش کہ آپ نے اس قدر جرأت مندانہ اقدام نہ کیا ہوتا اور میاندروی
 کی حدود کو بچانے کی کوشش نہ کرتے۔

بعض مقامات پر آپ نے اہل سنت والجماعت کے دانشوروں مشہور و معروف
 اور نامی گرامی شخصیتوں کو فحش گالیاں دی ہیں اور ان کو تحقیر و تذلیل کا ہدف بنا کر

چھوڑا۔ اور ان پر الحاد و لادینی کا الزام لگا کر ان کے صاف و شفاف کردار کو بدناما اور داغدار کر دیا۔ یہ حرکت ایسی ہے کہ ایک بدکار، فریب کار اور بدکردار سے تو مرزد ہو سکتی ہے مگر ایک متدین عالم اور مشرع متین کے حامل سے اس کی ہرگز نہیں توقع کی جاسکتی ضروری تھا کہ کوئی مذکوئی اسی زبان میں اس کو جواب دیتا۔ چنانچہ مثال کے طور پر صغیر پاک و ہند میں مالوہ کے اند مقام چندیری کے رہنے والے شاہ احمد شاری المتوفی ۹۲۸ھ - ۱۵۱۷ء جو عربی کے ایک اچھے شاعر ہو گزرے ہیں، زعمشری کے ہجو یہ قصیدے اور زبان درازی کا ترکی بہ ترکی جواب اسی طرز و انداز سے دیا ہے۔

عجبا لقوم الظالمین تلقبوا + بالعدل یا فیہم لعمری معرفہ
قد جاءہم من حیث لا یدریونہ + تعطیل ذات اللہ مع نفی الصفہ

ترجمہ :- مجھے تعجب پر تعجب ہے اس جہانم پیشہ اور بے اصول قوم کے لئے جو اپنے آپ کو اہل العدل کے نام سے موسوم کرتی ہے۔ کاش کہ ان میں سمجھ بوجھ کا مادہ ہوتا۔ دراصل وہ عدل کے مفہوم سے بالکل ہی کوڑے اور نابلدہ ہیں۔ اللہ کا اپنی ذات سے معطل ہونا اور اپنی صفت سے اس کی نفی ہی ان کے نزدیک عدل ہے۔
جا بجا اپنی تفسیر میں زعمشری نے اللہ کے بندوں میں سے چند برگزیدہ اولیاء اور قابل قدر عظیم ہستیوں سے ٹکری اور ان کے حق میں قبیح ترین کلمات کے استعمال کرنے سے بھی دریغ نہیں کیا۔ کاش کہ آپ ان چیزوں سے باز رہتے۔ نمونہ کے طور پر دیکھیے
سودۃ ال عمران میں قل ان کنتم تحبون اللہ کی تفسیر کرتے ہوئے زعمشری کس قدر مذاق اڑاتے ہیں اور پھبتیاں کتے ہیں : واذا رأیت من یدکر محبۃ اللہ ویصق بیدہ

RAHMAN ALI : TADHKIRAH, P. 84. QUOTED BY M. G. ۲۴

ZUBAID AHMAD'S CONTRIBUTION OF INDO-PAK TO
ARABIC LITERATURE, P. 242.

مع ذکرها ویطرب ویعز ویصق فلا تشك فی الله لا یعرف ما الله ولا یدری ما محبة الله وما تصفیقه وطربه ونعرتہ وصعقته الا لانه تصور فی نفسه الخبیثة صورة مستلحة معشقة نسأها الله بجهله ودمارته شر صق و طرب ونعرو صق علی تصورہا ورتما رأیت المنی قد ملأ ازار ذلک المحبت عند صعقته وحققی العامة علی حوالیه قد ملثوا اردانہم بالدموع لسما رقتہم من حالہ ۔

یعنی جب تم کسی کو اللہ کی محبت کا ذکر کرتے ہوئے اور اس ذکر کے ساتھ تالیاں بجاتے ہوئے، چیختے چلاتے اور خوشی کا نعرہ لگاتے ہوئے دیکھو گے تو ہرگز اس چیز میں شک نہ کرنا کہ وہ اللہ اور اس کی محبت کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتا۔ اور جہاں تک اس کے چیختے چلانے، تالیاں بجانے اور خوشی کا نعرہ لگانے کا تعلق ہے وہ صرف اس لئے کہ اس نے اپنے خبیث نفس کے اندر ایک دلربا، دلکش اور خوب صورت سی صورت تصور کر رکھی ہے۔ پھر اپنی خباثت، شرارت اور بدکاری کی وجہ سے اس حسین صورت کا نام اللہ رکھ دیا۔ اس لئے بعد پھر اپنی پرانی عادت کے مطابق اسی سوہنی اور کامنی سی صورت کو تصور کرتے ہوئے اس نے تالیاں بجانا، چیخنا چلانا اور خوشی کا گیت گانا شروع کر دیا۔ حتیٰ کہ گاہ بگاہ میں نے یہ بھی دیکھا کہ اس کے عضو تناسل سے منی ٹپک کر اس کی تہبند کو سہر دیتی ہے اور ادھر اس کے گرد و پیش بیوقوف عوام میں اس قدر رقت طاری ہوتی کہ انہوں نے اپنی آستیتوں کو آنسوؤں سے سہر دیا۔^{۳۸}

بعض لوگ جو اللہ سے جھوٹی محبت کا دعویٰ کرتے ہیں ہو سکتا ہے ان کی تردید میں زعمشری کی یہ مذکورہ بالا عبارت کسی حد تک ٹھیک ہو مگر یہ کہاں کی انسانیت ہے کہ تہذیب و شائستگی کے دائرہ سے نکل کر خوش اخلاقی کو بالائے طاق رکھ کر انسانوں کے حق میں اس قدر فحش و حیا سوز کلمات کہے جائیں۔ میں نے یہاں مثال کے طور پر صرف ایک ہی نمونہ پر اتفاق کیا ولیسے تفسیر الکشاف میں بیسیوں مقامات ایسے ملیں گے جہاں زعمشری نے

^{۳۸} زعمشری کی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل : ج ۱ ص ۱۴۱ مطبعہ بہیہ مصر

قرآن مجید جیسی مقدس کتاب کی تفسیر کرتے ہوئے اچھے اچھے لوگوں کو اسی یادہ گوئی اور
لاف زنی کا ہدف بنا کر چھوڑا۔

مسک اعتراف کے سلسلہ میں متعدد خامیوں کے علاوہ احادیث نبویہ کی کوئی تمیز
کئے بغیر زمخشری نے اپنی تفسیر میں بے شمار ایسی موضوع حدیثیں پیش کیں جو جعلی و بناوٹی
ہیں۔ ان کمزور حدیثوں کو دیکھ کر بہت سے سادہ لوح مسلمانوں کے دل و دماغ اسلام
کی راہِ راست سے منحرف ہو کر الحاد و بے راہ ہدی کی طرف مائل ہو سکتے ہیں۔ ان سب
سقیم حدیثوں کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ زمخشری کی معلومات علم الحدیث کے بارے
میں زیادہ وسیع نہ تھیں۔ جیسا کہ اوپر بیان شدہ امام ابن تیمیہ کی رائے سے معلوم ہوتا
ہے۔ ایک اور بھی کمی اس تفسیر کے اندر رہ گئی۔ وہ یہ کہ زمخشری اس میں قرآن مجید کی
ہر ہر آیت کو لے کر بحث نہیں کرتے بلکہ صرف چیدہ چیدہ آیتوں کو لے کر ہی تفسیر کرنے
لگتے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں A. F. L. BEESTON یوں رقمطراز ہیں۔

ترجمہ:- سڑ مسلمانوں کی نگاہ میں زمخشری پر معتزلی بدعت کا رنگ چڑھا ہوا
ہے اور یہ ایک بد نما دھبہ ہے۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ جب وہ قرآن پاک کے چیدہ چیدہ
فقروں کو لے کر تشریح کرتے ہیں تو بہت سی آیتوں کو بالکل ہی نظر انداز کر جاتے ہیں۔
اس کے برعکس بیضاوی نے ایک تو زمخشری کی پوری تفسیر کا خلاصہ لکھ ڈالا۔ اس پر
مستزاد یہ کہ انھوں نے بہت وسعت سے کام لیتے ہوئے زمخشری کی چھوٹی ہوئی
آیتوں کی بھی تفسیریں کیں۔ اس طرح انوار التنزیل علی طوطی پر گویا پورے قرآن مجید کی
تحت السطور تفسیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کو متنی قرآن مجید کے کسی مخصوص فقرے
کی تفسیر کی ضرورت پیش آئے تو بیضاوی کی وساطت سے اس کی یہ ضرورت پوری ہو سکتی
ہے مگر کشاف کے ذریعہ سے نہیں پوری ہوتی بلکہ

اسلام اور معاشیات

ایکے اصولی بحثے

اطراف جاوید

معاشیات کے اہمیت:- اس صدی میں معاشیات کے علم نے جو حیثیت حاصل کی ہے وہ تاریخ کے کسی قدر میں اُسے حاصل نہیں ہوئی۔ آج انسان کی ذہنی، سیاسی اور تہذیبی زندگی میں تمام نئے رونما ہونے والے مظاہر اور واقعات کی سائنٹیفک توضیح اور تجزیہ معاشیات کے حوالے سے کیا جاتا ہے مضبوط معاشی بنیاد کے بغیر کسی قوم کی فوجی صلاحیت، سیاسی استحکام اور فکری آزادی ممکن نہیں ہے۔ نہ صرف قومی سطح پر ہی بلکہ بین الاقوامی لحاظ سے جنگ کا خاتمہ اور پائیدار امن کی بحالی، پس ماندہ اقوام کی معاشی خوش حالی کے لئے امداد اور اقوام عالم کی تہذیبوں اور افکار کے باہمی تبادلہ کا انحصار بڑی حد تک معاشی قوت کی صحت مندی پر ہے۔

اس عہد میں جنگ، اخلاص، بے کاری، جہالت، فتنہ و فساد اور آوارہ زندگی، دہار اور سیلا جیسی معاشرتی بُرائیوں، فطری آفتوں اور اخلاقی خرابیوں کے ستر باب اور انا کے لئے سب سے بنیادی طریق معاشی پہلو کو انسانی تقاضوں کے مطابق منضبط کرنا اور اس پر قابو پانا ہے۔

دو گروہ:- پاکستان کی نظریاتی اساس چونکہ اسلام پر استوار کی گئی ہے۔ اس لئے یہاں کا دانش ور اس بات پر مجبور ہے کہ وہ زندگی کے جس شعبہ کے متعلق سوچ بچار کرے، اس کے متعلق اسلام کی بنیادی تعلیمات کو نظر انداز نہ کرے۔ یہاں پر اسلام اور معاشیات یا اسلام کے معاشی نظام کے موضوع پر اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے، اُسے دو عنوانات پر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

پہلے عنوان کے تحت وہ تمام ذہنی کوششیں آ جاتی ہیں جو ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کو برقرار رکھنا چاہتی ہیں۔ اور ایسے نظام معیشت کی حمایت کرتی ہیں جو نجی ملکیت کی اساس پر قائم کیا گیا ہے۔

دوسرے عنوان کے تحت وہ تمام افکار و دلائل آجاتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسلام میں ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت ناجائز ہے۔

پیداوار کے نجی ملکیت کا جامعہ گروہ :- اس گروہ میں جو اسلامی تعلیمات کی رُند سے ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کا قائل ہے ملک کے متنازع مذہبی عالم اور مغربی تعلیم یافتہ مفکر شامل ہیں۔ اس گروہ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم نے انسانوں کے درمیان معیشت کے مختلف درجات کو تسلیم کیا ہے۔ سورہ زخرف میں ہے :-

”کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں، ہم نے ان کے درمیان ان کی دنیا کی زندگی میں ان کی روزی تقسیم کر دی ہے، اور ایک کے دوسرے پر درجہ بلند کئے ہیں تاکہ ایک دوسرے کو خدمت میں لگائے، اور تیرے رب کی رحمت اس سے بہتر ہے، جو وہ جمع کرتے ہیں“ (الزخرف - ۳۲)

مولانا حفص الرحمن سیواڑی نے اپنی کتاب ”اسلام کا معاشی نظام“ میں اور مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں سوشلزم اور اسلام کے درمیان ایک واضح اور نمایاں امتیازی بات یہ قرار دی ہے کہ اسلام ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت پر مکمل تحدید حائد نہیں کرتا۔ جب کہ سوشلزم اس کے حق میں ہے، ہمارے فقہ کی تاریخ بتاتی ہے کہ ذرائع پیداوار پر تحدید کامل کا تصور کبھی نہیں رہا۔ اُس عہد کے ذرائع پیداوار میں سب سے بڑا ذریعہ زمین تھی، صرف امام ابوحنیفہؒ کا رجحان اس کی تائید میں تھا کہ زمین کو عوامی ملکیت میں رکھا جائے اور مزارعت و مضاربیت کا نظام قائم کرنے سے بدتریز کیا جائے، مگر امام ابو یوسفؒ نے حضرت امام کے اس رجحان میں ترمیم کر کے مزارعت و مضاربیت کی اجازت دے دی۔ اُس عہد میں زمین کے علاوہ شیخیں اور سرمایہ کا بحیثیت پیداواری عوامل کے وجود نہیں تھا۔ اور جہاں تک محنت کا تعلق ہے، اُسے سرمایہ کی طرح پیداواری عوامل تسلیم کیا گیا۔ یہی وجہ تھی کہ مشارکت اور مضاربیت کی اجازت دی گئی، تاکہ سرمایہ و محنت دونوں کی پیداواری صلاحیتیں معاشرہ کے کام آسکیں اور اسے ترقی دے سکیں۔

نجی ملکیت کا مخالف گروہ :- اس کے برعکس دوسرا نقطہ نظر جو اشتراکی تصور کے

دھرم میں آنے کے بعد تفصیل پذیر ہوا ہے، اشتراکی نظریہ ملکیت کے متبع میں ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کو کسی بھی تحدید کے ساتھ تسلیم نہیں کرتا۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ محنت ایکلی ہی پیداؤش کا بار آور ذریعہ ہے۔ زمین قدرت کا عطیہ ہے اور سرمایہ دشمن انسانی محنت کی تخلیق ہے۔ اس سلسلہ میں سورہ حشر کی یہ آیت قابلِ غور ہے۔ جس میں نے یا غنیمت کے اموال کی تقسیم کا ذکر ہے اور اس تقسیم کی غایت یہ بیان فرمائی تھی ہے۔

”تاکہ دولت اغنیاء کے طبقہ میں ہی چکر نہ کاشتی رہے۔ (حشر۔ ۷)“

ایک حدیث شریف میں زکوٰۃ کے بارے میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ توخذ من اغنیائکم، فتدرو فی فقرائکم۔ یعنی اغنیاء سے لینا اور فقراء کو دینا۔ سورہ توبہ کی اس آیت میں زکوٰۃ و صدقات کے مصرف کا ذکر کیا گیا ہے :

” صدقات صرف ناداروں کے لئے ہیں اور مسکینوں اور کارکنوں کے لئے جو

ان کے حصول پر مقرر ہیں، اور جن کی تالیف قلوب ضروری ہے اور غلاموں کے آزاد

کرنے، فرض داروں کے لئے اور اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کے لئے، مسافر کے لئے

یہ اللہ کی طرف سے ضروری ٹھہرایا گیا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے ۵

(توبہ - ۶۰)

اس آیت کو یہ میں حکومت کے عائد کردہ ٹیکس اور رضا کارانہ خیرات و صدقات دونوں کا مصرف عوام کی ضروریات زندگی کو، اجتماعی اور انفرادی حیثیتوں سے پورا کرنا ہے۔

قرآن کے راہِ راست سے، انحراف کسے وجہ ۱۔ غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ

دونوں موقف قرآن حکیم کی راہِ راست سے ہٹے ہوئے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نظریے

غیر قرآنی ہیں، اس لئے معاشرتی زندگی کی طرف اُن کا رویہ غلط ہے۔

ضابطہ اور ہدایت میرے فرقے ۱۔ اس سلسلہ میں ایک بات قابلِ غور ہے، عام طور پر کہا

جاتا ہے کہ اسلام مکمل ضابطہ حیات ہے، مگر اس کے مفہوم پر کبھی تفصیلی روشنی نہیں ڈالی گئی۔

لفظ ضابطہ (CODE) ایک قانونی اصطلاح ہے جس کا معنی ”قوانین کا مجموعہ“ ہے۔ یہ صحیح

ہے کہ قرآن زندگی کے تمام پہلوؤں کو زیرِ بحث لاتا ہے۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ ضابطہ یا مجموعہ قوانین

میں تبدیلی حالات کی وجہ سے ترمیمات بھی ہوتی رہتی ہیں۔ مگر اس اعتراض کے ساتھ ہی اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا گیا کہ ہر ضابطہ قوانین کا اپنا ایک مزاج یا منطقی تقاضا بھی ہوتا ہے۔ تمام ترمیمات اس مزاج اور منطقی تقاضے کے مطابق ہی کی جاسکتی ہیں۔ اس کے خلاف کوئی تبدیلی یا ترمیم ناقابل قبول ہوگی۔

اس نقطہ نظر سے یہ لازمی ہے کہ اس بات کا فیصلہ کیا جائے کہ قرآن حکیم کی تعلیمات وقتی ہیں یا کثرہ ارض پر جب تک حیات انسانی موجود ہے۔ اس وقت تک کے لئے منزل من اللہ ہوتی ہیں۔ ایک مسلمان کا جواب یقیناً یہی ہوگا کہ قرآنی تعلیمات یوم قیامت تک کے لئے ہیں۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ حیات انسانی قیامت تک کے لئے ایک ہی حالت میں جامد و ساکن رہے گی یا متغیر دار تقاد پذیر ہوتی رہے گی۔ ظاہر ہے کہ زندگی ایک متحرک دار تقاد پذیر حقیقت ہے۔ جب حیات انسانی جامد و ساکن چیز نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہوا کہ کوئی مجموعہ قوانین یا ضابطہ حیات اپنی جزئیات اور تفصیل کے ساتھ قیامت تک کے لئے مستقل حیثیت کا حامل نہیں ہو سکتا۔ البتہ اس کا اپنا مخصوص مزاج ہر حال میں ہمیشہ قائم رہے گا۔

قرآن حکیم نے اپنی تعلیمات کو ہدایت سے تعبیر کیا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ قرآن حکیم "ہدایت کامل" ہے۔ اور ہدایت کا تصور ہی اس قابل ہے کہ حقیقت کے بدلتے ہوئے احوال میں ہر نئے مرحلہ پر حیات انسانی کی رہنمائی کرتا رہے۔ انسانی معاشرہ کتنے ہی ارتقائی منازل طے کرے مگر قرآن کی "ہدایات" ہر مرحلہ پر اُس کی رہنمائی کے لئے موجود ہوں گی۔

اس استلال کی روشنی میں جب ہم اسلام اور انسان کے معاشی عمل کے تعلق پر غور کرتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ پیداوار کی نئی حکیت کے جواز پر زور دینے یا اُس کی تسبیح پر اصرار کرنے والے دونوں نقطہ نظر حقیقت پر مبنی نہیں ہیں۔ اگر ہم ان دونوں میں سے کسی ایک کو قرآن یا اسلام کے "معاشی نظام" کی حیثیت دے دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن کو کسی جامد و ساکن نظام معیشت کا پابند بنادیا گیا اور جب معاشرہ اس مرحلہ سے آگے ترقی کر جائے گا تو یہ نظام معیشت اپنی فرسودگی اور ناکارگی کی وجہ سے پیچھے رہ جائے گا جس کے یہ معنی ہوں گے کہ قرآنی تعلیمات دائمی اور ابدی نہیں بلکہ وقتی اور عارضی ہیں۔

جواز اور وجوب کا فرق ہے۔ دراصل بحث میں المجاہد اس لئے پیدا ہوا ہے کہ جواز اور

وجوب کے معانی میں جو فرق پایا جاتا ہے اُسے سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی یعنی واجب ناقابل تبدیل ہوتا ہے، جب کہ جائز کو تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ قرآن حکیم اور احادیث نبویہ سے فقہاء اور مفسرین نے جن مسائل کا استنباط کیا، انہیں جواز کا مرتبہ دینے کی بجائے وجوب کا درجہ دے دیا گیا۔ اس لئے فقہ اور دوسرے علوم میں تفرق پیدا ہو گیا، اور ہر ایک نے اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنالی۔ اگر فقہاء اور مفسرین کے بیان کردہ مسائل و قوانین کو واجب قرار نہ دیا جاتا تو قرآن کے سرائکار و معیشت کے جامد نظامات نہ منٹھے جاتے۔ کسی عہد کا مفکر اور قانون دان زندگی کے لئے پہلے سے تیار شدہ چوکٹے سے باہر ہو کر نہیں سوچ سکتا۔ قرآن حکیم کے عہد میں جو نظام حیات رائج تھا، اُس عہد کے مفکرین نے اُس نظام کے منطقی تقاضوں کے مطابق مسائل کو حل کرنے اور انکار کو مدد دینے کی کوشش کی ہے۔ مگر یورپ کی نشا و ثانیہ اور اشتراکی انقلاب نے تمام مسائل اور افکار کے زاویے بدل کر رکھ دیئے ہیں۔ ہر مسلم ملک میں جدید و قدیم کے تصادم سے نئے تقاضوں اور نئے مطالبات نے سر اٹھالیا۔ ان نئے تقاضوں کو قبول کرنے والے مفکرین کو قدیم علوم سے تعلق رکھنے والے علماء قابل گرفت تصور کرتے ہیں، کیونکہ قدیم علوم کے حامل علماء نے ان علوم و قوانین کو واجب سمجھ رکھا تھا۔ حالانکہ وہ اپنی حیثیت میں 'جائز' تھے ان کی جگہ آج نئے علوم و قوانین کا جواز تسلیم کیا جا چکا ہے۔ لہذا ذرائع پیداوار کے نجی یا قومی ملکیت کے حق میں قرآن سے قطعی فیصلہ لینے کی کوشش کرنا ایک لا حاصل بات ہے۔

اس نقطہ نظر سے قرآن حکیم کی وہ تمام آیات جو حیاتِ انسانی کے معاشی پہلو سے تعلق رکھتی ہیں، کسی جامد نظام معیشت کی حامل نہیں ہیں، بلکہ ان کی حیثیت تو ہدایت یا رہنما اصول کی ہے، جو معاشرہ کو اپنے ہر ارتقائی مرحلہ پر نئی روشنی دینے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ امت مسلمہ کے قانون ساز اداروں کا فرض قرار ہوتا ہے کہ وہ اپنے عہد کے تقاضوں کو مد نظر رکھتے ہوئے ان آیاتِ الہی کی روشنی میں اپنے لئے قوانین بنائیں۔ اس تاریخی صداقت کو نہ سمجھنے سے امت مسلمہ کا وجود کئی متضاد خانوں میں بٹ چکا ہے۔ اور قدیم و جدید کی باہمی کش مکش کی وجہ سے اس کی حالت ناروز ہوں ہے۔

حکمت سے اور ہدایت سے قرآن ہے: قرآن حکیم نے مسائل حیات کے مطالعہ کرنے اور انہیں حل کرنے

کے لئے حکیمانہ تفکر کی ضرورت پر زور دیا، اور حکمت کو خیر کثیر سے تعبیر فرمایا ہے۔ یہ آیہ کریمہ جس میں حکمت کے خیر کثیر ہونے کا ذکر ہے، اتفاق رزق کی بحث کے ضمن میں بیان کی گئی ہے۔ یعنی اتفاق رزق معاشرہ کی صحت و ارتقاء کی ضمانت ہے اور اتفاق رزق کا رہنما اصول ہی حکمت ہے اور یہی خیر کثیر ہے۔ جو معاشرہ اتفاق رزق سے پہلو تہی کرے گا وہ تباہی کے گرداب میں پھنس جائے گا اور خیر کی برکات سے محروم رہے گا۔ رہی یہ بات کہ اتفاق رزق کی شکل کیا ہو، تو اس کا تعین مسلم معاشرے کا اپنا فرض ہے۔ قرآن کا اتفاق رزق کے اتفاق کا ہے، اُسے ذرائع رزق کی نجی یا قومی ملکیت سے کوئی بحث نہیں ہے۔ یہ کام مسلم دانش وروں اور ماہرین قانون کا ہے کہ وہ معاشرہ کے سائنسی مطالعہ سے معلوم کریں کہ ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کی تسخیر سے اتفاق رزق کے تقاضے پورے ہو سکتے ہیں یا اُسے قائم رکھنے سے۔

اتفاق رزق کے اس عالم گیر قانون سے، جسے قرآن نے حکمت سے تعبیر کیا ہے۔ یہ استنباط ہوتا ہے کہ قرآن حکیم میں حیات انسانی کے تمام پہلوؤں کے متعلق جو بنیادی ہدایات دی گئی ہیں، وہ ہدایات دراصل وہ عالم گیر عمرانی قوانین ہیں، جن پر عمل پیرا ہونے سے ہی انسانی معاشرہ ارتقاء و استحکام حاصل کر سکتا ہے۔ اور یہی عالم گیر عمرانی قوانین قرآن کے نزدیک حکمت اور خیر کثیر ہیں، اور انہیں کو اتم الکتاب قرار دیا گیا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ ان عالم گیر عمرانی قوانین یا ہدایات یا حکمت میں کسی قسم کی ترمیم و تنبیخ نہیں ہو سکتی۔ یہ طبیعیاتی قوانین کی طرح غیر جانبدار، دائمی اور عالم گیر ہیں۔

معاشرے اور پنجہ پنج کا وجود :- قرآن حکیم کے نزدیک افراد معاشرہ کے درمیان اونچے نیچے ضروری

اور ناگزیر ہے۔ ذہنی صلاحیتوں کا فرق ایک فطری بات ہے جسے انسانی کوشش ختم نہیں کر سکتی۔ اور اس فرق کے ساتھ ہی رزق میں درجات کا اختلاف بھی لازمی ہے۔ قرآن کا مقصد یہ ہے کہ اگر ذہنی صلاحیتوں میں باہمی فرق نہ ہو گا تو معاشرتی میل جول قائم نہیں رہ سکتا اور معاشرتی و تہذیبی میل جول اور داد و ستد ہی فکری، سیاسی اور تہذیبی ارتقاء کی ضمانت ہے۔ چنانچہ سورہ زخرف کی آیہ مبارکہ میں جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، لفظ مستحیا قابل غور ہے جس کا مفہوم ایک دوسرے کے کام آنے کا ہے نہ کہ استحصال کرنے کا۔ استحصال یعنی کسی کی محنت کے ترکہ کو حاصل یا اس کا کچھ حصہ اجرت یا معاوضہ ادا کئے بغیر چھین لینا ظلم ہے جبکہ ایک

دوسرے کے کام آنے یا مساوی سطح پر ایک دوسرے سے لین دین کرنا تقاضائے فطرت ہے۔ مضاربت اور مزارعت کے قوانین کو اگر عدل کی اساس پر مدقن کیا جائے تو یہ سخر یا کا منہم ادا کر سکتے ہیں، کیونکہ ایک کی دولت یا زمین اور دوسرے کی محنت دونوں مساوی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور دونوں شریک کار ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔ یہ زمین نشین کر لینا چاہیے کہ استحصال کی موجودہ صورتوں پر سخر یا کا اطلاق نہیں ہوتا۔

نفسیات سے ہدایات :- قرآن حکیم اپنے پیروؤں کو جس غلط اور تباہ کن عمل سے باز رکھنا چاہتا ہے۔ اس کے لئے وہ صرف قوانین کے ذریعہ "یہ کر۔ وہ نہ کر" تک ہی اپنی تعلیمات کو محدود نہیں رکھتا، جب کہ عام طور پر صرف قوانین پر ہی بھروسہ کیا جاتا ہے، بلکہ اس عمل کے خلاف ایک ذہنی اور نفسیاتی نفا قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ اس عمل کے تباہ کن اثرات کے خلاف فرد کے شعور کو بیدار کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

یہ ایک بنیادی نفسیاتی قانون ہے کہ فرد جتنے ذہنی یا معاشرتی اعمال بجالاتا ہے، ان کے اچھے یا بُرے اثرات اس کی نفسیات کو تغیر کرتے اور ذہنی رویہ کی تشکیل کرتے ہیں، اور پھر جواباً دوسرے اعمال و انکار اسی نفسیات اور ذہنی رویہ کے تحت سرزد ہوتے ہیں اور یوں اثر و تاثر، عمل اور رد عمل کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

فرد کی سے غایت ہے حیات :- زندگی کے تمام پہلوؤں کے متعلق قرآن حکیم کی ہدایات اُس غایتِ اولیٰ کے تقاضوں کے مطابق ہوتی ہیں، جسے وہ فرد کا حاصلِ حیات اور اس کی تقدیر سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ غایت اپنے مبادیہ و جہد کی طرف واپس لوٹتا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اور اس رجعت کے لئے فرد کو اپنی شخصیت کی تغیر اس طرح کرنا ہے کہ اس کی شخصی صلاحیتوں اور حیاتِ اخروی کے تقاضوں میں کوئی بُعد یا تفاوت نہ رہے، قرآن نے بتایا ہے کہ کائنات کی ہر چیز کو اس کی حلوۃ و تسبیح بتادی گئی ہے اور انسان کو بھی جو کائناتی وجود کا ایک حصہ ہے، اپنے رب کی طرف واپس لوٹنا ہے۔ چنانچہ معاشی ہدایات کا مقصد بھی ذاتِ خداوندی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے فرد کو تیار کرنا ہے، اسی لئے قرآن مل و دولت کے حصول، سیاسی اقتدار، جنسی لذات و خواہشات اور نام و نمود کے دوسرے دلائل کو زندگی کا آدرش بنانے سے روکتا ہے (الفرقان - ۴۲)۔ کیونکہ زندگی کا اصل مقصد

تو ذاتِ باری کے قرب کا حصول ہے۔ اسی مقصد کے تحت انسانی شعور کی تربیت ایسے خطوط پر مبنی تھی ہے کہ وہ مال و اولاد اور جاہ و حشمت کو اپنا آدرش نہ بنائے، قرآن کہتا ہے کہ

”انسانی زندگی کو عورت کی، بیٹوں کی، اکٹھے کئے ہوئے خزانوں کی، سونے چاندی کی، نشان زدہ گھوڑوں کی، چار پائیوں کی اور کھیتی کی محبت سے زینت دی گئی ہے یہ دنیوی زندگی کی متاع ہے، مگر اللہ کے پاس تو اس سے اچھی جگہ لوٹنے کی ہے۔“ (آل عمران - ۱۳)

”دنیوی مسابقت نے تم کو غافل کر دیا۔ یہاں تک کہ تم قبروں میں جا پہنچے۔“ (نکاثر - ۱)

”ہر عیب نکالنے والے اور غیبت کرنے والے پرافسوس ہے، جس نے مال اکٹھا کیا اور اُسے گن گن کر رکھا، کیا وہ سمجھتا ہے کہ اس کا مال اُسے ہمیشہ باقی رکھے گا۔“ (الحزقہ - ۲۰-۱)

”دنیا کی زندگی لعود و لعب کے سوا کچھ نہیں۔“ (معد - ۳۶)

حیاتِ دنیا اور متاعِ دنیا کے متعلق اس طرح کی اور بہت سی آیات موجود ہیں۔ ان آیات کی تعلیم سے قرآن فرد کے شعور کو بیدار کرتا، اُس کی نفسیات کی تشکیل کرتا اور ایک مخصوص ذہنی رویہ کی تعمیر کرتا ہے تاکہ وہ موت کے بعد کی زندگی میں ناکام و نامراد نہ رہے۔

قانونی ہدایات سے :- اس نفسیاتی اور ذہنی فضا کی تیاری اور زندگی کی غایت اور صحیح آدرش کی تلقین کے بعد قرآن قانونی ہدایات کی طرف رجوع کرتا ہے اور نفسیاتی ہدایات کی طرح قانونی ہدایات کی غایت بھی متعین کرتا ہے۔ چنانچہ سورہ حشر میں ہے :-

”اللہ نے اپنے رسول کو بستیوں والوں سے، جو مالی غنیمت دلایا تو وہ اللہ کے لئے رسول کے لئے اور قریبی رشتہ داروں کے لئے اور یتیموں اور مسکینوں اور ماضیوں کے لئے ہے، تاکہ دولت اختیار کے دائرہ میں ہی نہ پھرتی رہے۔“ (الحشر - ۷)

انفاقِ مذق، تقسیمِ دولت اور دنیوی خواہشات اور آسائشوں کی طرف شدید رغبت سے پرہیز کی غایت یہ ہے کہ دولت طبقہ اختیار میں ہی نہ پھرتی رہے، بلکہ اُسے نیچے طبقوں تک پہنچنا چاہیے۔

سودہٴ حصل میں ہے کہ

”اللہ نے تم ہی سے بعض کو بعض پر مدد میں فضیلت دی ہے، تو جنہیں فضیلت دی گئی ہے وہ اپنی مدد میں انہیں نہیں دے دیتے جو اُن کے ماتحت ہیں تاکہ وہ اُن میں برابر ہو

جائیں تو کیا تم اللہ کی نعمت سے انکار کرتے ہو؟ (نحل - ۷۱)

اس آیت کے دو اہم الفاظ ”راوی“ اور ”سواذ“ کی تعبیر میں مفسرین نے ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے۔ بعض مفسرین نے فضیلتِ رزق کو ایک دائمی اور ابدی قانون تصور کرتے ہوئے اسے نعمتِ الہی قرار دیا ہے اور بعض نے اس آیت سے اپنے ماتحتوں کو رزقِ فاضل میں سے حصہ دے کر انہیں اپنے معیار اور حیثیت کے مساوی لانے کا مفہوم اخذ کیا ہے۔ جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے غلاموں کو وہ کھانا دو جو خود کھاتے ہو اور انہیں وہ پہناؤ جو خود پہنتے ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں استعدادِ ذہنی میں مساوات مقصود نہیں ہے۔ بلکہ اموال و اسباب میں مطلوب ہے۔ کیونکہ قرآن حکیم نے دوسری جگہ مال داروں کے اموال میں محروم و سائل کے حق کا ہونا بتا دیا ہے۔ چنانچہ سورہ ذاریات میں ہے۔

”اُن کے مالوں میں سائل اور محروم کا حق ہے۔“ (الذاریت - ۲۰)

اس حق کو ٹھانے سے اُن پر معیشت کی تنگی دُور ہو جائے گی وہ سوسائٹی کے خوش حال طبقوں کی آسائشوں سے بہرہ ور ہو سکیں گے اور اس طرح معاشرہ کے معاشی طبقات کے درمیان وہ فرق دُور ہو جائے گا، جو ایک طرف ارب بقی مالداروں اور دوسری طرف ایک وقت کی روٹی سے محروم افراد میں پایا جاتا ہے۔

زکوٰۃ :- اسلامی معاشرہ میں حکومت کی طرف سے ایک ہی ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔ جسے قرآنِ زکوٰۃ کہتا ہے۔ زکوٰۃ کی شرح کے تعین میں اختلاف رائے کی گنجائش نہیں۔ کیونکہ نبی کریم کے عہد میں شرح کی تعیین کر دی گئی تھی، اور اسی شرح سے زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی۔

اگر زکوٰۃ و صدقات کے تعارف کی قرآنی مددات پر غور کیا جائے، تو اُن مددات کے دائرہ میں اس عہد کی پوری معاشرتی زندگی اور اس کے ادارے آجاتے ہیں، خشکی، آبی اور غنائی فرائض، حمل و نقل، عسکری قوت کی ضروریات، بوڑھوں، بے کاروں اور حادثات کا شکار ہونے والوں کی کفالت کا انتظام، معاشی لحاظ سے کم آمدنی والے طبقات کی رہائش، تعلیم اور دوسرے معاملات میں اُن کی امداد و امدان کے معیار زندگی کو ادا نہی کرنے کی تدابیر، بوڑھے اور آفت زدہ لوگوں اور دوسرے معذور افراد معاشرہ کے فرائض کی ادائیگی کا بندوبست، محاصل، مالیات اور ٹیکس وصول

کرنے والے عملہ کی تنخواہوں اور دیگر ضروریات زندگی کی تکمیل کے لئے منصوبہ بندی، جیلوں کی اصلاح اور قیدیوں کے نفسیاتی علاج کے اداروں کا قیام، کی طرح کے اہم مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے ایک مسلم معاشرے میں زکوٰۃ و صدقات سے حاصل ہونے والی رقم کافی ہو سکتی ہے بشرطیکہ وصول کرنے اور خرچ کرنے کا صحیح بندوبست موجود ہو۔

سورہ ۱۔ سودہ بقرہ میں ہے کہ

”اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا اور سود کو حرام قرار دیا..... اگر تم نے سود

لینا ترک نہ کیا تو خدا اور رسول کے خلاف جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ“ (۲۴۹-۲۵۰)

سود موجودہ سرمایہ داری نظام میں ایک پیداواری امانت ہے، یعنی وہ رقوم جو لوگ بنکوں میں جمع کر دیتے ہیں، اسی سرمایہ سے خود بنک یا دوسرے صنعت کار قرض لے کر مزید نفع کماتے ہیں۔ اگر بنکوں میں جمع شدہ رقوم پر سود نہ بھی لیا جائے تو بھی جمع شدہ دولت سے محنت کش کی محنت کے استحصال کا خاتمہ نہیں ہوتا اور غالباً اس عہد میں سود کی حرمت کے لئے یہی ایک پہلو کافی ہے۔ کیونکہ استحصال محنت سے حاصل شدہ سرمایہ ہی ارب پتی مالداروں کو پیدا کرنے کا باعث بنتا ہے۔ اور قرآن حکیم اس سودی نظام معیشت کو قائم رکھنے پر اصرار کرنے والوں سے جنگ کر کے معاشرہ کو تباہی و ہلاکت سے بچانے کی ہدایت کرتا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اگر آج اور مزدور پر مشتمل طبقات کو ختم کر دیا جائے تو اس کی جگہ امداد باہمی کی تنظیمیں ہی بنیں گی، جن میں درجات معیشت میں تو فرق رہے گا، مگر استحصال ختم ہو جائے گا۔

سود اور استحصال ہے :- دراصل اسلام اور معاشیات کے تعلق پر لکھنے اور سوچنے والے

سود اور استحصال شدہ قدر زائد کی متنازعہ خصوصیات پر غور نہیں کرتے۔ بنک اگرچہ سود شرائط کے ساتھ سود کے بغیر قرض حسنہ دینے کے لئے تیار بھی ہو جائے، تو کارخانہ دار بنک سے حاصل کردہ رقم سے جو کارخانہ لگائے گا یا بنک خود اپنے سرمایہ سے جو صنعتیں قائم کرے گا، تو اس سرمایہ سے محنت کش کی محنت کا استحصال بدستور جاری رہے گا۔ کیونکہ محنت کے بلا معاوضہ حصہ کا حاصل سرمایہ دار کی جیب میں بلا محنت چلا جائے گا۔ استحصال اُس وقت تک ختم نہیں ہو سکتا جب تک کہ مادہ میں قدر استعمال کو پیدا کرنے کا ذریعہ سرمایہ کی بجائے محنت کو تسلیم نہ کر

لیا جائے۔ اس نگرانی تبدیلی سے ہی محنت کو اس کا جائز حق مل سکتا ہے۔

ایک اور نقطہ نظر سے اس معاملہ کو دیکھا جاسکتا ہے کہ مزدور مزد کو سود کے مترادف قرار دے دیا جائے۔ کیونکہ سود دراصل بلا محنت آمدنی کا ایک ذریعہ ہے۔ زید کے پاس کسی جائز یا ناجائز ذریعہ سے روپیہ جمع ہو گیا، اور وہ عمر کو قرض دیتا ہے اور عمر کی کردار حیثیت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے سود کی شرح متعین کرتا ہے۔ عمر کارخانہ قائم کر کے استحصال محنت کے ذریعہ سود سے بھی زیادہ آمدنی پیدا کر لیتا ہے۔ لہذا جس طرح سود قرض خواہ کی مزدور پوزیشن سے فائدہ اٹھا کر حاصل کیا جاتا ہے۔ اسی طرح مزدور کی تباہ حال حیثیت سے فائدہ اٹھا کر کارخانہ دار اس کی محنت کے مطابق ادائیگی نہیں کرتا، بلکہ اُس کی محنت کے حاصل کا کچھ حصہ بلا ادائیگی لے لیتا ہے۔ دونوں کی نوعیت یکساں ہے۔ اور ان معنوں میں سود اور استحصال شدہ محنت کا حاصل ایک سطح پر آ جاتے ہیں۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ قرآن حکیم قیامت تک کے لئے حق تعالیٰ کا نوع انسان کو آخری پیغام ہے اور قرآن مجید کے نزول کے عہد سے وقت کی حرکت ٹھہر نہیں گئی ہے، بلکہ وقت کی تخلیقی حرکت رواں دواں ہے اور رہے گی۔ اور اس حرکت کی وجہ سے نئی معاشرتی تبدیلیاں عمل میں آتی رہیں گی، اور ان تبدیلیوں کے تقاضوں کی تکمیل کے لئے نئے اصول اور ضابطے مدون ہوتے رہیں گے۔ اس لئے قرآن حکیم نے پہلے سے تیار شدہ جامد احکام و قوانین کو پیش نہیں کیا۔ یہ مکتب کے قانون ساز اداروں اور ماہروں کا فرض ہے کہ وہ اپنے عہد کے تقاضوں کے مطابق معیشت، سیاست، تہذیب اور تعلیم وغیرہ کے متعلق قرآن کی ابدی ہدایات کی روشنی میں ذیلی اور ضمنی قوانین و ضوابط تیار کرتے رہیں، تاکہ ان ہدایات کی غرض و غایت ہر دور میں بطریق آسن پوری ہوتی رہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

تاویلات اہل السنہ یا تفسیر ابی منصور ما تریدی

محمد صغیر حسن معصومی

(گزشتہ سے پیوستہ)

بنی آدم میں خاص طور پر مستعمل ہے، اور اسم رب مالک اور سید سبکو اپنے اندر جمع کر لیتا ہے، اسی وجہ سے اس کی توجیہ مالک کے ساتھ زیادہ مناسب ہے، اور حضرت ابن عباس کی روایت اسی کا احتمال رکھتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ، درحقیقت سارے ذکر کئے جانے والوں کا سردار رب ہے، واللہ الموفق،

ثم اختلف اهل التفسير في العالمين،

فمنهم من رد الى كل ذي روح دب

على وجه الارض،

ومنهم من رد الى كل ذي روح في

مزید یہ کہ 'عالمین' کے بارے میں اہل تفسیر کا اختلاف ہے، بعض اس سے مراد ہر اس ذی روح کو لیتے ہیں جو روئے زمین پر رہنکتا ہے، بعض اس سے ہر روح والے کو جو زمین اور غیر زمین میں موجود ہیں مراد لیتے ہیں، اور بعض یہ کہتے ہیں کہ اللہ ہی کے لئے ایسے ایسے عالم ہیں۔

الارض وغيرها،

ومنهم من قال لله كذا وكذا

عالم،

والتاويل عندنا ما اجمع اهل

ہمارے نزدیک علم کلام کے ماہرین کی تاویل یہ ہے کہ عالمین سارے لوگوں اور جمیع مخلوقات کا نام ہے،

الكلام ان العالمين اسم لجمع

الانام والخلق جميعاً.

اہل تفسیر کے بیان میں ایسے ہی اقوال قابل اعتناء ہیں، البتہ یہ لوگ اشخاص کے اسماء کا ذکر کرتے ہیں، اور اہل کلام اس لفظ کو اشخاص وغیر اشخاص کے اسماء کا جامع بناتے ہیں،

علاوہ ازیں عالم سارے موجودات کا اسم ہے، اسی طرح لفظ خلق ہے،

نیز عالمین اور خلائق کو معرف بنانے سے مقصود یہ ہے کہ وہ سبکو جامع ہے اور اس کی تحقیق و تثبیت میں کوئی استیاز و تفاوت نہیں، اور کبھی تجدد عالم کے حکم کے بموجب عالمین ہر زمانے کے عالم اور اسی طرح ہر زمانے کی خلق کے لئے جامع ہے، اور اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے، ان لفظوں سے ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دعویٰ ہے کہ سارے اگلے پچھلے عالم اللہ ہی کے ملک ہیں، اور جو ہو چکے اور جو ہونگے سب اسی کے لئے ہیں، کسی کو اللہ کی تکذیب میں گویائی کی قدرت نہیں اور نہ اپنے لئے کسی شئی کا دعویٰ کرنے کی طاقت، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ کے سوا نہ کوئی رب ہے، اور نہ کسی شئی کا خالق۔ یہ جائز نہیں کہ ایک حکمت والا اور ایک معبود انشاء و ابداع سے کام لے اور اس کا دعویدار نہ ہو، اور اپنی مخلوق اور غیر کی بنائی ہوئی چیز میں فرق نہ کرے، اللہ تو اپنی ذات پر قائم ہے کسی کے بل بوتے پر نہیں، یہی مفہوم ہے اللہ تعالیٰ کے قول کا

وقول اهل التفسير يرجع الى مثله،

إلا انهم ذكروا اسماء الاعلام،
واهل الكلام ما يجمع ذلك وغيرهم۔

ثم العالم اسم للجمع، وكذلك
الخلق، ثم تعريف ذلك بالعالمين

و الخلائق يتوجه الى جمع الجمع
من غير ان يكون في التحقيق
تفاوت، وقد يتوجه الى عالم كل
زمان وكذا خلق كل زمان على حكم
تجدد العالم، وبالله التوفيق،

و في ذلك ان الله ادعى لنفسه
العالمين كلهم من تقدم و تاخر،
و من كان يكون لم يقدره احد ان
ينطق بالتكذيب، يدعى شيئاً من
ذلك لنفسه۔ دل ذلك على ان لا رب
غيره ولا خالق لشي من ذلك
سواه، اذ لا يجوز ان يكون حكيماً
او الها ينشئ ويبعث ولا يدعيه، ولا
يفصل ما كان منه ما كان لغيره،
وبنفسه قام ذلك لا بغيره، وعلى ذلك
معنى قوله تعالى :

جب وہ فرماتا ہے ”اللہ کے ساتھ کوئی معبود نہیں، ورنہ ہر معبود اپنی اپنی مخلوق کو لیکر الگ ہو جاتا۔“

ان سب باتوں کے ساتھ یہ واضح ہے کہ انسان میں تدبیر اور افضاد کو اکٹھا کرنے کی صلاحیت ہے، بعض کی حاجتیں بعض کے ساتھ وابستہ ہیں، بعض کے منافع بعض دوسروں کے ساتھ قائم ہیں۔ ساتھ ہی بعض کو بعض سے بعد و تضاد ہے، ان ساری حقیقتوں سے اس بات کی طرف رہنمائی ہوتی ہے کہ ان سب کا دعویدار ایک ہے، اور یہ مدعی بڑی تدبیر اور علم کی مہارت رکھنے والے کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا: اور اللہ ہی سے مدد کی امید کی جاتی ہے،

اور اللہ تعالیٰ کا قول ”الرحمن الرحیم، ایسے دو اسماء پر مشتمل ہے جو لفظ رحمت بمعنی مہربانی سے ماخوذ ہیں، لیکن ان کے بارے میں روایت ہے کہ رقیق کے معنی میں ہیں۔ البتہ مفہوم یہ ہے کہ ایک دوسرے سے زیادہ رقیق ہے۔ جس نے یہ بیان کیا اس کا مقصد یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم لطیف ہے، البتہ ایک دوسرے سے لطیف تر ہے، اسکی دلیل دو طرح بیان کی جاتی ہے، ایک یہ کہ اسماء باری تعالیٰ کے متعلق آثار مروی ہیں جن سے لطیف کی وضاحت ہو جاتی ہے، ساتھ ہی قرآن پاک خود ناطق ہے، اور کسی

”وما کان معہ من الہ اذا لذهب کل الہ بما خلق“، لہذا مع ما فی انسان التدریر و اجتماع التضاد، وتعلق حوائج بعض ببعض وکیام منافع بعض ببعض علی تباعد بعض من بعض و تضادھا دلیل واضح علی ان مدعی ذلک کلہ واحد، وانه لا يجوز کون مثل ذلک عن غیر مدبر علیم، و اللہ المستعان، و قوله الرحمن الرحیم، اسمان ماخوذان من الرحمة، لکنہ روی فیہما رقیقان، احدھما ارق من الآخر، وکان الذی روی عنہ هذا ارادہ ”لطیفان احدھما اللطیف من الآخر“۔ دلیل ذلک وجہان احدھما معی* الاثر فی ذلک اللطیف فی اسماء اللہ تعالیٰ مع ما نطق بہ الكتاب، ولم یذكر فی شی من ذلک رقیق ومعنی اللطیف فی استخراج اسرار الامور الخفیہ* وظہورھا لہ کقولہ ”انھا ان تک سجدت جہ“ من خردل

* المخطوطہ: فی استخراج اسرار الخفیہ

میں 'رقیق' کا ذکر نہیں ہے، اور پوشیدہ اسرار الہی کے ظہور اور استخراج میں 'لطیف' کا مفہوم باریکی ہی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ اگر رائی کے دانے کے برابر ہو اور کسی سخت پتھر میں پنہاں ہو جائے۔۔۔ اللہ بڑا لطف والا اور خبردار ہے، اور اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ لطیف نیکی، نرمی اور رقت پر دلالت کرتا ہے اور رقت کا اطلاق ایسی شے پر ہوتا ہے جس میں کثافت اور گاڑھا پن بالکل نہ ہو جیسے کہا جاتا ہے فلاں شخص بڑا رقیق القلب ہے یعنی نرم دل ہے، اور جب کسی کو لطیف کہا جاتا ہے تو مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ نیکی کرنے والا مہربان ہے، ایسی جگہ لطیف کہنا جایز ہے رقیق کہنا جایز نہیں،

اسی طرح بعض نے یہ تفسیر بیان کی ہے کہ رحمان وہ ہے جو اپنی مخلوق کو روزی پہنچا کر ہمدردی کرتا ہے، اور بعض جو تعداد میں بہت کم ہیں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ رحم لطافت کے معنی میں ہے، اور یہ بعید ہے اسلئے کہ یہ لفظ لطف سے مشتق ہے، جسکے معنی نرمی کرنے کے ہیں،

فتکن فی صخرة ، الی قوله لطیف خیر۔ وبالله التوفیق ،

والثانی ان اللطیف حرف یدل علی البر والعطف، والرقہ علی رقة الشیء، التی هی نقیض الغلظ والكثافة۔ کما یقال فلان رقیق القلب، وإذا قیل فلان لطیف، فانما یراد به بارعاطف فلذلك یجوز لطیف، ولا یجوز رقیق ،

و كذلك فسر من فسر الرحمن العاطف علی خلفه بالرزق، وذہب بعضهم، وهم الاقل، الی اللطافة، وذلك بعید، وانما هو من اللطف،

وقوله احدهما ارق من الآخر بمعنى اللطف، یحتمل وجهین، احدهما التحقیق بأن اللطف باحد الحرفین اخص والیقن واومروا کمل، فذلك رحمته بالمومنین انه یقال رحیم بالمومنین علی تخصیصهم بالهدایة لدینہ ولذا ذکر استہ ،

اس قول کی، کہ لطف کے معنی میں ایک دوسرے سے رفیق تر ہے، دو توجہیں کی جاسکتی ہیں: پہلی توجہ درحقیقت اس بات کی تثبیت ہے کہ ان دو لفظوں میں سے ایک کے ساتھ لطف مخصوص، مناسب، زیادہ وافر اور پورے کمال کے ساتھ مختص ہے، جسکی مثال اللہ تعالیٰ کا ایمان والوں پر سہرا بننا ہونا ہے، کہ وہ کہتا ہے: رحیم بالمؤمنین، اسطرح کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کی ہدایت کے ساتھ انہیں کو مخصوص کیا، اور اپنی امت کے لقب سے ان کا ذکر کیا، اگرچہ رزق میں بظاہر انکو دوسروں کا شریک بنایا ہے۔

کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کو ”رحمان بالمؤمنین“، نہیں کہا جاتا، اور ”رحیم بالمؤمنین“، کہنا جایز ہے، اسی طرح مطلقاً ”رحیم بالکافر“، نہیں کہا جاتا اور اللہ ہی سے توفیق حاصل ہو سکتی ہے،

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان دونوں لفظوں میں سے ایک دوسرے سے لطیف تر ہے، گویا اللہ تعالیٰ نے لطف کی انتہاء اس طرح بیان کی ہے کہ دونوں میں جو لطف ہے اس کے ادراک کی وجہ مشکل ہے، یا ان میں سے ہر لفظ جس لطف کو شامل ہے، وہ حد بیان سے باہر ہے۔ و باللہ التوفیق۔

دوسری توجہ یہ ہے کہ دونوں لفظوں میں سے ایک اس بات میں تام و کلیل ہے، کہ اسم رحمن کے ساتھ اللہ تعالیٰ ہی مخصوص

وان اشرکهم فی الرزق فیما یراہم غیرہم،

الآتری انه لایقال رحمن بالمؤمنین
وجائز القول رحیم بہم، وكذلك
لایقال رحیم بالکافر مطلقاً، وبالله
التوفیق،

و وجہ آخر ان احدهما اللطف من
الآخر، کانه وصف الغایہ فی
اللفظ حتی یتعذر وجہ ادراک ما
فی کل واحد منهما من اللطف،
او بوصف بقطع الغایہ عما یتضمنہ
کل حرف، وبالله التوفیق،

و وجہ آخر ان احدهما تم فی هذا
ان اسم الرحمن هو المخصوص بہ
اللہ، لا یسمی بہ غیرہ،

ہے ، دوسرے کو رحمان نہیں کہا جاتا ہے اور رحیم اللہ کے علاوہ دوسروں کے لئے بھی استعمال ہو سکتا ہے ، چنانچہ 'رحمن' کو اسم ذاتی اور 'رحیم' کو اسم فعلی بیان کرتے ہیں ،

اس بات کا احتمال بھی ہے کہ دونوں اسماء رحمة سے مشتق ہیں ، اور اسکی دلیل یہ ہے کہ عرب 'رحمان' کا انکار کرتے تھے ، البتہ کسی عربی نے کبھی 'رحیم' کا انکار نہیں کیا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ ان کے بیان کو دھراتا ہے ، ”ہم نہیں جانتے 'رحمن' کیا ہے کیا ہم اسکو سجدہ کریں جسکے سجدہ کا حکم تم ہمکو دیتے ہو“ ، اور اللہ کا یہ قول ”قل ادعوا للہ . . تدعوا“ ، فرما دیجئے تم اللہ سے دعا کرو یا رحمان سے دعا کرو ، جس سے تم چاہو دعا کرو کیونکہ اللہ کے سب نام عمدہ اور خوب ہیں“ ، ظاہر کرتا ہے کہ لفظ رحمان ذاتی ہے فعلی نہیں کیونکہ جب کسی فعل کا ثبوت کسی ذات کے لئے ہو تو یہ محال ہے کہ اس ذات کے سوا دوسرے کے ساتھ متصف ہو جائے ، ورنہ یہ لازم آئیگا کہ اپنی ثناء و مدح کے لئے ذات غیر کی محتاج ہو اور اللہ نے مخلوق کو اس لئے پیدا نہیں کیا کہ مدح و تعریف سے نفع الہائے ۔ کہ اللہ تعالیٰ کسی قسم کے احتیاج سے بالاتر ہے وہ تو خود بلا کسی کی وساطت کے مدح و ستائش کا مستحق ہے ۔ اور اللہ ہی ہے

والرحیم یجوز تسمیہ غیرہ بہ ،
فلذلك یوصف ان الرحمن اسم ذاتی ،
والرحیم فعلی ،

و ان احتمال ان یکونا
مشتقین من الرحمة ، و دلیل
ذلك انکار العرب الرحمن ، ولا
احد منهم انکر الرحیم ، حیث قالوا
”لا ندري ما الرحمن ا نسجد لما
تاسرنا ، و ذلك قوله : قل ادعوا للہ او
ادعوا الرحمن ایما تدعوا . يدل علی
انه ذاتی لافعلی ، و اذا کان الفعل
صفۃ الذات (ص ۳) اذبحال
صفته بغيره ، لما موجب ذلك
الحاجة الی غیرہ لیحدث له الثناء
والمدح ، وما خلق الخلق لئلا
الاستدح وهو عن ذلك متعال بل
بنفسه مستحق لكل مدح و حمد ،
ولا قوة الا بالہ ،

وہی فی خبر القسمۃ ان المعبود
 اذا قال الرحمن الرحیم قال الله
 تعالیٰ اثنی علی عبدی، واذا قال
 مالک یوم الدین، قال مجدنی عبدی،
 وذكر انه قال فی الاول بالتمجید
 وفی الثانی بالثناء، وذلك واحد
 لان معنی الثناء الوصف بالمجد
 والکرم والعجود، والتمجید هو الوصف
 بذلك، و بالله التوفیق،

ثم اجمع انه قوله مالک یوم
 الدین انه یوم الحساب والجزاء،
 وعلى ذلك القول انا لمدينون، وقوله
 یومئذ یوفیہم الله دینہم الحق
 وهو الجزاء، ومن ذلك قول الناس
 کما تدین تدان،

وجایز ان یکون مالک یوم الدین
 علی جمل ذلك الیوم لما یدان
 الیوم اذہ یمظہر حقیقۃ وعظم
 مرتبۃ، وجلیل موقعہ عند ربہ،

طاقت و توانائی ملتی ہے ۔
 عبادت کی تقسیم والی حدیث میں یہ بیان
 موجود ہے کہ بندہ جب ' الرحمن الرحیم ،
 کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : میرے
 بندے نے میری تعریف کی ، اور جب ' مالک
 یوم الدین، کہتا ہے تو فرماتا ہے میرے بندے
 نے میری بزرگی وعظمت بیان کی۔ ایک روایت
 میں اول میں تمجید اور ثانی میں ثناء کا ذکر
 آیا ہے ، بہر کیف دونوں روایتوں کا مفہوم
 ایک ہی ہے ، کیونکہ مجد و کرم اور عود
 بیان کرنے کو ثنا کہتے ہیں اور تمجید میں
 بھی انہیں اوصاف کا بیان ہوتا ہے ، وبالله
 التوفیق ،

مالک یوم الدین میں یوم دین کے مفہوم پر
 امت کا اجماع ہے کہ حساب و جزاء کا دن
 ہے ، اسی بنا پر کہیں گے "انالمدینون"،
 " البتہ ہمیں ضرور بدلہ ملے گا ، ، دوسری آیت
 ہے : یومئذ یوفیہم الله الخ اس دن اللہ تعالیٰ انکے
 حق دین کا بدلہ پورا پورا دیگا اسی معنی
 میں لوگوں کا مقولہ ہے : وکما تدین تدان ،
 جیسا کرو گے ویسا پاؤ گے ۔

یہ بھی جائز ہے کہ مالک یوم الدین میں یوم
 کو اس جزا اور بدلہ کے لئے بنا دیا جائے جو

اس دن دیا جائیگا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک
اسکی حقیقت ظاہر ، اسکا مرتبہ بلند اور اسکی
وقت یحدد ہے ،

اس آیت میں اس بات کی طرف بھی رہنمائی
ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کو یہ سزاوار
ہے کہ یوم کے ملک کے ساتھ مستصف کیا
جا سکتا ہے ، جو اس وصف کے بیان کرنے کے
وقت موجود نہ ہو یعنی قیامت کا دن ۔ اس سے
یہ بھی ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ان سارے
اوصاف کا جامع ہے جنکا وہ مستحق ہے ۔
کیونکہ وہ بنفسہ ان کا مستحق ہے بغیر انہیں
اسی طرح ہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں کہتے
ہیں ”اللہ ہر شے کا پروردگار ہے ، ہمیشہ سے
ہر شے کا معبود ہے“ ، اگرچہ ساری چیزیں
حادث ہیں ، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
ہے : ”اللہ تعالیٰ آج بدلہ کے دن کا مالک
ہے ، اگرچہ ’دن‘ ایک فعل غیر حادث ہے ،
اور ہم اللہ ہی سے توفیق چاہتے ہیں ۔

اور اللہ تعالیٰ کا قول : ”ایاک نعبد“ ،
(خاصکر تیری ہی عبادت ہم کرتے ہیں)
واللہ اعلم ، صیفہٗ امر کے اضمار پر مبنی ہے ،
یعنی ”یہ کہو“ ، پھر اس قول میں کسی
استثنا کی رعایت نہیں کی گئی ہے ۔ بلکہ ہر

وفی الایہ دلالتہ وصف الرب
بنسبک مالیس بموجود اوقت الوصف
بملکہ ، وهو یوم القیمہ ، ثبت ان
اللہ بجمع ما يستحق الوصف به
يستحقه بنفسه لا بغيره ،

و لذلك قلنا نحن هو خالق لم
یزل ، و رحیم لم یزل ، وجواد لم
یزل ، و سمیع لم یزل ، وان کان
ماعلیہ وقع ذلك لم یکن ، وكذلك
نقول هو رب کل شیء . و الہ کل
شیء فی الازل ، و ان کانت
الاشیاء حادثۃ ، کما قال : مالک
یوم الدین الیوم ، و ان کان
الیوم فعلا غیر حادث ، و باللہ
التوفیق ،

و قوله ایاک نعبد ، فهو ، واللہ
اعلم ، علی اضمار الامر ای قل
ذا ، ثم لم یجعل له ان یستثنی
المخطوطہ . فعل

ایک کے لئے اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ کہنا لازم قرار دیا گیا ہے۔

نیز، اس کی دو توجیہیں ہیں۔ پہلی یہ ہے کہ عبادت ایک ایسی حالت ہے جسکے متعلق کچھ کہنا اس حالت کی خبر دینے کی بنا پر ہے، تو توحید میں یہ واجب ہے کہ استثناء نہ ہو، اور جو شخص شک کی بنا پر استثناء کرتا ہے تو وہ کرے، اور اللہ تعالیٰ نے ایمان والوں کی صفت اس طرح بیان کی ہے: ”جزاین نیست کہ ایمان والے وہی اوگ ہیں جو اللہ اور رسول کا اعتقاد رکھتے ہیں پھر شک نہیں کرتے،، الایہ۔“

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا، سب سے عمدہ عمل کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ ایمان جس میں شک نہ ہو،

دوسری توجیہ وہ حالات ہیں جو عبادت میں تردد و شبہہ کے حامل ہیں، لیکن جب ان کا تعلق مذہب کے اعتقاد سے ہو تو اس میں شک و شبہہ جائز نہیں، کیونکہ مذاہب کا اعتقاد کسی خاص وقت کے لئے نہیں ہوتا وہ تو ابد تک کے لئے ہوتا ہے، اسی لئے ابدی عقیدے میں استثناء جائز نہیں، اور اللہ ہی سے توفیق ملتی ہے۔

فی القول بہ بل الزمہ القول

بالقول فیہ، ثم ہو یتوجہ وجہین:

احدهما الحال القول بہ علی الخبر

عن حالہ، فیجب ان لا یستثنی

فی التوحید، و ان من یستثنی

فیہ عن شک فیستثنی، واللہ تعالیٰ

وصف المؤمنین بقولہ: انما

المؤمنون الذین آمنوا باللہ و

رسولہ، ثم لم یرتابوا، الایہ،

و کذا سئل رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم عن افضل

الاعمال، فقال: ایمان لا شک

فیہ،

والثانی عن احوال التی تردد

فی ذلک لکنہ اذا کان ذلک علی

اعتقاد المذہب لم یجز الشک فیہ،

اذ المذاهب لا تعتقد لاقوات،

انما تعتقد للابد، لذلك لم یجز

الثناء لیہ فی الابد، وباللہ التوفیق،

نیز اللہ تعالیٰ کے فرمان 'ایاک نعبد' سے دو باتیں ظاہر ہیں، اول توحید خالص، چنانچہ حضرت ابن عباس سے روایت ہے، فرماتے تھے قرآن پاک میں جو عبادت مذکور ہے وہ توحید ہے، ثانی، یہ کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت ہر طرح کی فرمانبرداری کے ساتھ ضروری ہے، اور ہر قسم کی طاعت کی اصل ایک اور صرف ایک ہے، اس لئے کہ بندہ ہر فرض ہے کہ ہر عبادت میں اللہ تعالیٰ کو ایک جانے اور اس میں کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہرائے، بلکہ اپنی عبادت خالص طور پر اللہ کے ساتھ مختص کرے تاکہ ہر طرح عبادت دین اور عقیدے میں اللہ کی توحید کا اظہار کرے، اس طرح لالچ، خوف سے بندہ دور رہے گا اور اپنی حاجتوں کے لئے کسی مخلوق کی طرف متوجہ ہونے کی بجائے پوری لگن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ کریگا، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مطابق مخلوق کو کہے گا تم سب اللہ کے محتاج ہو، اور اللہ ہی غنی اور قابل ستائش ہے، اس طرح ایک ایمان دار حقیقت میں اللہ کے سوا کسی سے لو نہیں لگاتا، اور نہ کسی سے اپنی حاجت بیان کرتا ہے، اور نہ کسی سے اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے طریقے کے سوا ڈرتا ہے

ثم قوله اياك نعبد بتوجه وجهين :

احدهما الى التوحيد ، و كذا روى عن ابن عباس رضى الله عنه ، انه قال : كل عبادة في القرآن فهو توحيد ،

و الوجه الاخر ان يكون على كل طاعة ان يعبد الله بها ، و اصلها يرجع الى واحد ، لما على العبد ان يوحد الله في كل عبادة لا يشرك بها أحدا بل يخلصها ليكون موحدا لله بالعبادة والدين جميعا ، و على ذلك قطع الطمع والخوف والحوائج كلها عن الخلق ، و توجيه ذلك الى الله تعالى ، بقوله : انتم الفقراء الى الله ، و الله هو الغنى الحميد ، و على ذلك المؤمن لا يطمع في

بعض چیزیں ایسی ہیں جن سے ڈرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے انکو اس قابل بنایا ہے کہ اس کے حسب منشا کسی ابتلاء و آزمائش کو انسان کے بدن تک پہنچادیں ، تو ایسی چیزوں سے ڈرنا برحق ہے ، یا یہ اسید رکھے کہ اللہ تعالیٰ اس ابتلاء کو اس کے بدن سے دور کرنے کا کوئی سبب بنائے ، بناوین اگر بندہ ان اسباب سے اسید و طمع رکھے گا تو گمراہوں میں سے ہو جائے گا۔ غرض ہر قسم کے گناہوں سے اللہ ہی کے ہاں پناہ ڈھونڈنی چاہیے اور ہر قسم کی نیکی کی ہدایت و رہنمائی اسی سے طلب کرنی چاہیے۔ نیز ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ قرآن پاک کی ایک آیت ہے ، سورۃ فاتحہ کی آیت نہیں ہے ،

تسمیہ کے آیت ہونے کی دلیل پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ آپ نے ابی بن کعب سے فرمایا : البتہ تمکو میں ایک ایسی آیت سکھاؤں گا جو مجھ سے پہلے کسی پر نازل نہ ہوئی ، ہاں صرف سلیمان بن داؤد پر وہ اتاری گئی تھی ، پھر آپ نے اپنا ایک قدم بڑھایا ، پھر فرمایا ”اے ابی یہ وہ آیت ہے جس سے قرآن پاک کی قرأت شروع کی جاتی ہے ، ابی نے کہا : ”بسم اللہ

الحقیقہ“ باعد بحیر اللہ ، ولا یرفع الیہ العوائج ،

ولا یخاف الا من الوجه الذی یغشی ان اللہ جعلہ شیئا لوصول بلاہ من بلایاہ الیہ علی بدنہ ، فعلی ذلک یخافہ او یرجو ان یکون اللہ تعالیٰ جعل سبب ما وفقہ الیہ علی بدنہ فبذلک یرجو ویطمع فیکون ذلک من الضالین ، لیکون فی ذلک التعوذ من جمیع انواع الذنوب و الاستہداء الی کل انواع البر۔

ثم التسمیہ“ ، ہی آیت من القرآن ولیست من فاتحہ القرآن۔

دلیل جعلہا ایہ“ ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال لابی بن کعب : لاعلمنک آیت لم تنزل علی احد قبلی الا علی

الرحمن الرحیم ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : وہی ، وہی ، اس حدیث میں یہ بات واضح ہے کہ بسم اللہ ، قرآن حکیم کی ایک آیت ہے ، اگر سورتوں میں اسکا شمار ہوتا تو آپ ضرور تعلیم دیتے کہ یہ سورہ کی آیت ہے ، اور آپ اپنے مبارک الفاظ ' ایک آیت ، سے تعبیر نہ کرتے۔ نیز اگر سورہ فاتحہ کی آیت ہوتی تو آپ بسم اللہ کو قرآن کی "مفتاح" نہ فرماتے بلکہ سورتوں کی ایک آیت قرار دیتے ۔

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ اس آیت کی تفسیر سورہ فاتحہ کی ابتدا کی حیثیت سے نہیں کی جاتی ہے ، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں ،

اسی طرح است نے بسم اللہ کو زور سے پڑھنا ترک کیا ہے ، یہ اس یقین کے ساتھ کہ ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کی قراءت زور سے فرماتے اور آپ کے ساتھیوں کو اس کی خبر نہ ہوتی ، یا آپ کے اصحاب غافل ہوتے اور بغیر کسی نفع کے حصول کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں کو ضایع کر دیتے یہاں تک کہ است عہد بھید متواتر اس کی جہری قراءت ترک کر چکی گئی اس احتمال کے ساتھ کہ بسم اللہ

سليمان بن داؤد ، فاخرج احدى قديمه ، ثم قال له يا ابي آية- يفتح القرآن ، قال بسم الله الرحمن الرحيم ، فقال : مى هى- ففى هذا انها آية- من القرآن وانها لو كانت من السور لكان يعلمه بما آية- (ص) لا آية- واحدة ، ولو كانت منها أيضا لكان لا يجعلها مفتاح القرآن ، بل يجعلها من السور ،

ثم الظاهر ان لم يتكلف تفسيرها على ابتداء السورة ، ثبت انها ليست منها ،

وكذلك ترك الامة الجهر بها على العلم بأنه لا يجوز ان يكون رسول الله عليه السلام يجهر بها ثم يخفى ذلك على من معه ، و ان يكون غفلوا ، ثم يضيعون سنته بلا نفع يحصل لهم ، حتى

کی جہری قراءت سنت ہے مگر لوگوں پر یہ
اسر ہوشیدہ رہا۔ غرض لوگوں کے فعل سے یہ
دلیل واضح ہے کہ بسم اللہ سورتوں کا جز یا
آیت نہیں ہے۔

دوسری دلائل اس آیت کے فاتحہ سے نہ ہونے
کی وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ
و سلم سے بیان کی گئی ہے، کہ اللہ تعالیٰ
نے کہا ہے: نماز کو میں نے اپنے اور اپنے
بندے کے مابین نصف نصف تقسیم کر دیا
ہے،

جب بندہ الحمد للہ سے لیکر مالک يوم الدين
تک کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ یہ
آیتیں میرے لیے ہیں، اور یہ نصف تین آیتیں
ہیں، اور جب بندہ، اهدنا سے آخر تک
پڑھتا ہے تو اللہ فرماتا ہے یہ تین آیتیں میرے
بندے کے لئے ہیں، ظاہر ہے کہ دونوں
حصے تین تین آیات پر مشتمل ہیں تاکہ
تقسیم مساوی ہو۔

پھر اللہ تعالیٰ، اياك نعبد و اياك نستعين،
کے بارے میں فرماتا ہے کہ یہ میرے اور بندہ
کے درمیان نصف نصف ہے، تو اس فرمان
سے اس آیت کا ایک ہونا ثابت ہوا، اس
طرح سورہ فاتحہ میں بسم اللہ کے سوا سات

توارثت الامة ترکھا فیما یحتمل
ان یكونوا الجهر سنہ، ثم یغفی۔
فیكون فی فعل الناس دلیل واضح
انہا لیست من السور،

و دلیل آخر علی ذلک ما روی
عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ
و سلم انہ قال - قسمت
الصلاة بینی و بین عبدی نصفین،
فاذا قال العبد الحمد لله الی قوله
مالک يوم الدين، فقال عذالی و
ہی ثلاث آیات، و قال بعد قوله
اهدنا الی آخرها، هذا لعبدی
ثلاث، انہا ثلاث آیات لتستوی
التسمہ،

ثم قال فی قوله: اياك نعبد
واياك نستعين، هذا بینی و بین
عبدی نصفین،

ثبت انہا آیہ واحدہ، فصارت
بنیر التسمیہ سبعا، و ذلک قول

آیتیں پائی گئیں، اور سب لوگوں کا یہی قول ہے کہ سورہ فاتحہ میں سات آیتیں ہیں قطع نظر اس کے جو تقسیم عمل والی حدیث میں مذکور نہیں، تو یہ ثابت ہوا کہ سورہ فاتحہ تنہا سات آیتوں پر مشتمل ہے جس میں بسم اللہ شامل نہیں ہے،

انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نیز حضرت ابو بکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کے پیچھے نمازیں پڑھیں، وہ سب بسم اللہ الرحمن الرحیم باواز بلند نہیں پڑھتے تھے،

حضرت علی، عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور ایک جماعت سے بھی یہی روایت ہے، اور یہ است میں مشہور بات ہے، اسی سلسلے میں قصہ سحر کے ذکر میں روایت ہے کہ جادو کی گرہیں گیارہ تھیں جنہر قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس کی سورتیں بسم اللہ کے بغیر پڑھی گئیں، تو دوسری سورتیں بھی تعوذ کی سورتوں کی طرح ہوئیں، ساتھ ہی یہ اسر ہے کہ اگر بسم اللہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق قرآن کی کئی سمجھیں تو یہ بھی تعوذ کے

الجميع، انها سبع ايات مع ما لم يذكر في خبر القصة ثبت انها دونها سبع آيات،

وقد روى عن انس بن مالك انه قال صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فلم يكونوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم، و روى ذلك عن علي وعبد الله بن عمر و جماعة، وهو الامر المعروف في الامه مع ما جاء في قصة السحر ان العقد كانت احدى عشرة، و قرأ عليها المعوذتين دون التسمية، فكذا غيرها من السور مع ما إن جعلت مفتاحا كانت كالتموذ- والله الموفق،

والاصل عندنا ان المعنى الذى تضمنه فاتحة القرآن فرض على ^{المخطوطة} : قرئ

مثل ہے، اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے،
 ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ جو مفہوم
 فاتحہ القرآن میں شامل ہے وہ جمیع بشر پر
 فرض ہے، یہ مفہوم اللہ تعالیٰ کی حمد اس کی
 عظمت و وحدانیت کے وصف کا بیان، اس سے
 ہدایت و مدد کی درخواست، سب کو شامل
 ہے اور یہ ساری باتیں جمیع عقلاء بشر کے
 لئے لازم و ضروری ہیں کیونکہ اللہ کے خالق
 ہونے کی ان سے پوری معرفت حاصل ہوتی
 ہے، اور اس تعریف کا بیان مقصود ہے جسکا
 وہ مستحق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی اپنی
 جمیع مخلوق پر اپنی نعمتوں کو اولین بار نچھاور
 کرتا ہے، ہر چیز اپنی حاجت پوری
 کرنے میں اسی کی محتاج ہے، اور اپنی حاجت
 کے برابر اس کی ضرورت مند، چنانچہ ان خصائل
 کی وجہ سے جنکو ہم بیان کر چکے ہیں اور
 جو بتائی جا چکی ہیں یہ ساری باتیں لذاتہا اللہ
 کے بندوں پر فرض ہیں، پھر یہ چیزیں نماز
 کے حق میں فرض نہیں ہیں، انکی مثال
 تسبیحات جیسی ہیں جن سے اللہ کے غیر اللہ
 سے پاک و بے نیاز رہنے کا ذکر ثابت ہے،
 اور تکبیرات ہیں جن سے اللہ کی عظمت ظاہر
 ہے، یہ سب لذاتہا فرض ہیں،

کیونکہ کسی کو یہ سزاوار نہیں کہ اپنے

جمیع البشر اذ فیہ الحمد للہ
 والوصف له بالمجد والتوحید له
 والاستعانة به و طلب الهدایہ
 وذلك كله يلزم كافة العقلاء من
 البشر اذ فیہ معرفۃ الصانع علی
 ما هو معروف، والحمد له علی
 ما يستحقه اذ هو المبتدی بنعمه
 علی جمیع خلقه، والیہ فقر کل
 بقدر حاجۃ کل یحتاج، فصارت
 لنفسها بما جعلت الخصال التي
 یبنا فریضہ علی عباد اللہ، ثم
 لیست هی فی حق الصلاة
 فریضہ، و ذلك نحو التسبیحات
 بما فیہا من تنزیہ اللہ، والتکبیرات
 بما فیہ من تعظیمہ فریضہ
 نفسها، إذ لم یس لآحد ان
 لا یزہ وہ ولا یعظمہ من غیر ان

پروردگار کی تنزیہ نہ کرے اور اس کی عظمت بیان نہ کرے جب تک کہ ان کی فرضیت نماز کے حق میں ضروری نہ قرار دے۔ نیز ہر پیدا کردہ شی میں اس کی فرضیت کو نہیں کے سوا جسکو میں ذکر کر چکا ہوں، کسی اور طریقے سے واضح نہ کرے،

نیز حق قراءت کے لحاظ سے نماز کے اندر سورہ فاتحہ کی قراءت چند وجوہ کی بنا پر فرض نہیں، اولین وجہ یہ ہے کہ قراءت کی فرضیت کو ہم اللہ تعالیٰ کے قول: فاقروا ما تیسر من القرآن: (قرآن سے جس قدر آیتوں کی قراءت آسان ہو پڑھو،) سے سمجھتے ہیں، اس آیت میں قراءت کے فرض ہونے کی طرف دو طرح سے رہنمائی ہوتی ہے: ایک یہ کہ دوسری آیتوں کی قراءت ممکن ہے کہ زیادہ سہل و آسان ہو، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں قراءت کی فرضیت بطور امتنان اور احسان جتانے کے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے قرآن پاک سے بسہولت چند آیات کے پڑھنے کا حکم دیکر انسان پر بڑا فضل و احسان کیا ہے، نیز اگر یہ سہولت و آسانی فرض نہ ہوتی تو آیتوں کے ترک کے ساتھ تخفیف کرنے میں ہم پر اللہ تعالیٰ احسان نہ جتاتا، (سلسل)

یوجب ذلك فرضيتها في حق الصلاة و في حق كل مجعوله-
هي فيه لا من طريق يوضح الفرضيه-
من غير طريق النهي ذكرت،

ثم ليست هي بفريضة في حق القراءة في الصلاة لوجوه: احدها ان فرضيه القراءة عرفنا بقوله فاقروا ما تيسر من القرآن، وفيها الدلالة من وجهين: احدهما انه قد يكون غيرها ايسر والثاني ان فرضيه القراءة في هذه الايه من حيث الاستئان بالتخفيف عليه، ثم التيسير ولو لم يكن فريضة لم يكن عليا في التخفيف منه اذا بالترك، ثم لا تخير في فاتحه القرآن، والاياه التي بها عرفنا الفرضيه فيها تخير ما يختار من الايسر، ثبت انها رجعت الى
١ - المخطوطه: الهاماني

شاہ ولی اللہ اور مسئلہ اجتہاد

محمد مظہر تقا

۳

مجتہد مطلق کے لئے بعض ضروری شرائط ۱۔ (۱)۔ امام غزالی نے مجتہد مطلق کے لئے ایک شرط یہ لکھی ہے کہ وہ عادل ہو اور ان معاصی سے مجتنب ہو جو عدالت کو مجروح کر دیتے ہیں۔ لیکن خود ہی یہ بھی لکھتے ہیں کہ عدالت قبولیت فتویٰ کے لئے شرط ہے صحت اجتہاد کے لئے شرط نہیں۔
ابن حنبل نے بھی عدالت کو صرف قبولیت فتویٰ کے لئے شرط قرار دیا ہے۔ ۲۔

۲۔ علامہ شاطبی نے مقاصد شریعت کے کامل فہم کو ضروری قرار دیا ہے۔ ۳۔

۳۔ امام شافعی صحت فہم اور حسن تقدیر کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ ۴۔

۴۔ بعض حضرات نے صحت نیت اور سلامت اعتقاد کو ضروری قرار دیا ہے۔ ۵۔

ان میں سے آخری دو باتوں کی ضرورت سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا اور چوں کہ یہ بنیادی ہیں جن کا ہر مجتہد میں ہونا ضروری ہے، غالباً اسی لئے دوسروں نے اور شاہ صاحب نے بھی انہیں مستقل شرائط کے طور پر ذکر نہیں کیا۔

مجتہد مطلق کے لئے بعض متبادل فیہ شرائط ۱۔ (۱)۔ دلیل عقلی کے علم کو امام غزالی نے شرط قرار دیا ہے۔ ۲۔ امام فخر الدین رازی اور ایک جامعیت بھی یہی کہتی ہے۔ لیکن دوسرے لوگ جن میں شاہ صاحب بھی شامل ہیں اسے شرط قرار نہیں دیتے کیوں کہ اجتہاد کا مدار اولہ شرعیہ پر

۲۔ تحریر، ص ۵۲۳۔

۱۔ مستصفیٰ، ۲ ج، ص ۳۵۰۔

۲۔ الوتر، ۱، اصول فقہ، ص ۳۷۳۔

۲۔ موافقات، ۲ ج، ص ۵۶۔

۵۔ ایضاً، ص ۲۵۲۔

۴۔ مستصفیٰ، ۲ ج، ص ۲۵۰۔

۵۔ ایضاً، ص ۲۵۲۔

ہے اولہ عقلیہ پر نہیں۔

۲۔ اصول دین کا علم۔ معتزلہ کے نزدیک اصول دین کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے لیکن جہود کا مسلک یہ ہے کہ ضروری نہیں اور بعض لوگوں نے یہ تفصیل کی ہے کہ ضروریات کا علم مجتہد کے لئے ضروری ہے مثلاً وجود و صفات باری اور آوردہ اعیان کی تصدیق۔ لیکن اصول دین کے دقائق کا علم ضروری نہیں۔ امام غزالی بھی کہتے ہیں۔ اور آمدی کا مسلک بھی یہی ہے۔

اس سلسلہ میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے اصول اعتقاد کا علم ضروری ہے۔ لیکن امام غزالی ہی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ اسے مسکلیں کے طریقہ کے مطابق اور ان کے دلائل کے ساتھ اصول اعتقاد کا علم ہو۔

۳۔ فروع کا علم۔ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ فروع کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ استاد ابوالحسن شیرازی اور استاد البرمنصور بھی کہتے ہیں۔ امام غزالی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں اجتہاد فروع کی عمارت ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے لوگ اسے شرط قرار نہیں دیتے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد کے لئے فقہ کا جاننا ضروری نہیں۔

امام غزالی کی یہ بات کہ ہمارے زمانہ میں اجتہاد فقہ کی عمارت ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ شاہ صاحب نے بھی نقل کی ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات مجتہد مطلق حنبل کے لئے ہے مجتہد مطلق مستقل کے لئے نہیں، جس طرح مجتہد مستقل کے لئے صحابہ اور تابعین کے کلام کا علم ضروری ہے، اسی طرح مجتہد مطلق متنب کے لئے مجتہد مطلق مستقل کے نصوص کا علم ضروری ہے۔

۲۔ التقریر، ج ۳ ص ۲۹۲۔

۱۔ ارشاد، ص ۲۵۲۔

۴۔ آمدی، ج ۳ ص ۱۳۹۔

۳۔ مستصفیٰ، ج ۲ ص ۲۵۲۔

۴۔ ارشاد، ص ۲۵۲۔

۵۔ عقد، ص ۸۶۔

۸۔ ارشاد، ص ۲۵۲۔

۷۔ مستصفیٰ، ج ۲ ص ۲۵۳۔

۱۰۔ ایضاً۔

۹۔ عقد، ص ۷۔

شاہ صاحب نے اگرچہ ایک جگہ لکھا ہے کہ اصل معنی اجتہاد آنست کہ جلد عقیدہ از احکام فقہ دانستہ باشد ہادہ تفصیلہ۔ الخ۔ لیکن جس طرح بقول شاہ صاحب امام غزالی کی فقہ کی عاریت کی بات مجتہد متنب کے متعلق ہے اسی طرح شاہ صاحب کی یہ بات بھی مجتہد متنب ہی سے متعلق ہے۔ اسی لئے شاہ صاحب نے مجتہد متنب کی ایک خصوصیت یہ بھی لکھی ہے کہ وہ علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ اور اصول فقہ کا جامع ہوتا ہے۔
مجتہد مطلق کے دو قسمیں :- مجتہد مطلق کی دو قسمیں ہیں مستقل اور متنب (یا مجتہد غیر مستقل)۔ ۳۔

مجتہد مستقل :- مجتہد غیر مستقل کے مقابلہ میں مجتہد مستقل کی امتیازی خصوصیات یہ ہیں۔
 ۱۔ ان اصول و قواعد میں تصرف جن پر اس کے مجتہدات کی بنیاد ہوتی ہے اور جن سے وہ فقہ کا استنباط کرتا ہے۔ ۴۔

۱۔ ازالہ۔ ج ۱ ص ۴۔ ۲۔ عقد، ص ۴۲۔

۳۔ عقد البیہ، ص ۱۱۰، ۱۱۱۔ الانصاف، ص ۷۱، ۷۲، ۷۳۔

۴۔ ایضاً۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں نہیں امام شافعی میں واضح طور پر نظر آئیں گی۔ (ایضاً)۔

۵۔ اصول میں تصرف کی مثال میں شاہ صاحب نے امام شافعی کو پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ یہ چیز نہیں کتاب الام کے شروع میں ملے گی کہ امام شافعی نے ادائل کے استنباط کے طریقے ذکر کر کے ان پر استدلال بھی کیا ہے۔ شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں شیخ ابو طاہر کے اسل سے خود اپنی سند کے ساتھ امام شافعی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ اصل قرآن و سنت ہے ہذہ ان دونوں پر قیاس اور جب کوئی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو یا اس کی اسناد آپ سے صحیح ہو تو وہ سنت ہے اجماع کا درجہ غیر مفرد سے بڑا ہے۔ حدیث کو اس کے ظاہر پر مہمل کیا جائے گا۔ لیکن اگر اس میں متعدد معانی کا احتمال ہو تو جو معانی ظاہر سے زیادہ مشابہ ہوں وہ اولی ہوں گے۔ اور جب متعدد احادیث صحیح ہو جائیں (باقی حاشیہ صفحہ ۲۹۲)۔

۲۔ آیات اور احادیث کا متبع، اللہ کے احکام کا علم، مختلف احادیث کے درمیان جمع، متحمل احادیث کی تفسیر، متعارض دلائل میں سے بعض کے مقابلہ میں بعض کا اختیار، احتیاطی راہ کا بیان اور ان دلائل میں سے ماخذ احکام پر متنبہ۔ ۱۔

۳۔ قرون مشہور لہذا بالتفسیر میں جن مسائل کا جواب نہیں دیا گیا، ان دلائل کی روشنی میں، ان پر گفتگو کرنا اور تفریحات کے ذریعہ ان کا جواب معلوم کرنا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مجتہد مستقل ان غصلتوں میں کثیر التعمق اور اپنے اقوال پر خائف ہوتا ہے۔

شاہ صاحب اپنے مذاق کے مطابق مجتہد مستقل کے بارے میں ایک مزید بات فرماتے ہیں کہ آسان سے اس کی قبولیت بھی نازل ہوتی ہے۔ چنانچہ علماء میں سے مفسرین، محدثین، اصولیین اور کتب فقہ کے حفاظ کی جماعتیں اس کے علم کی طرف متوجہ ہوتی ہیں۔ اور جب اس قبولیت پر کئی قرن گزر جاتے ہیں تو یہ دلوں کی گھرائیوں میں پوسٹ ہو جاتی ہے۔ ۲۔
مجتہد متنبہ۔ مجتہد متنبہ میں حسب ذیل خصوصیات ہوتی ہیں:-

- ۱۔ وہ اپنے شیخ کے اصول کو تسلیم کرتا ہے اور دلائل کے متبع اور ماخذ پر متنبہ کے سلسلہ میں اپنے شیخ کے کلام سے بکثرت استعانت کرتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اسے دلائل کی رو سے احکام کا یقین ہوتا ہے اور وہ مسائل کے استنباط پر تادور ہوتا ہے خواہ یہ مسائل کم ہوں یا زیادہ۔ ۱۔
- ۲۔ مجتہد مستقل کے جو میں امتیازی خصائل ذکر کئے جا چکے ہیں، مجتہد متنبہ ان میں سے پہلی

(بقیہ حاشیہ) تو اولیٰ وہ ہوگی جس کی اسناد زیادہ صحیح ہو۔ اور ایسا المسیب کے منقطع کے سوا کسی کا منقطع قابل اعتبار نہیں۔ اور ایک اصل کو دوسری اصل پر تکیاس نہیں کیا جائے گا۔ اور اصل کے ہائے میں یہ ذکر کیا جائے گا کہ ایسا کیوں ہے البتہ یہ بات فرع کے بارے میں نہیں جاسکتی ہے۔ اور جب اصل پر تکیاس صحیح ہو تو حجت قائم ہو جائے گی۔ (الانصاف، ص ۷۲-۷۳)۔

۱۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ امام شافعی کے علم کا قریب قریب دو ٹوٹ ہے۔ (مجموعہ)

۲۔ الانصاف، ص ۷۲۔

۳۔ عقد النہید، ص ۱۰۔

خصلت یعنی اصول و قواعد میں تصرف کے سلسلہ میں مجتہد مستقل کا مقلد ہوتا ہے اور دوسری
خصلت میں اسی کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ ۱۔

بالفاظ دیگر مجتہد مستقل دلائل کی ترتیب، استنباط کے قواعد اور دو متعارض دلیلوں میں جمع
کے طریقے مقرر کرتا ہے اور مجتہد منتسب یہ تمام مسائل اسی سے لیتا ہے۔ ۲۔

۳۔ اپنے امام سے موافقت کے مقابلہ میں اس کا استدلال زیادہ ہوتا ہے تاہم وہ فی الجملہ
صاحب مذہب کی طرف منتسب بھی ہوتا ہے اور اپنے مذہب کے اصول و فروع میں
ان لوگوں سے ممتاز ہوتا ہے جو کسی دوسرے امام کی تقلید کرتے ہیں۔ ۴۔

۴۔ اس کے بعض مجتہدات ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا جواب پہلے کسی نے نہ دیا ہو، لیکن اس کے
مجتہدات ان مسائل کے مقابلہ میں کم ہوتے ہیں جن کا جواب پہلے دیا جا چکا ہو۔ جدید
پیش آمدہ مسائل میں اپنے امام پر اعتماد کئے بغیر وہ براہ راست کتاب و سنت اور
ائمہ سلف کی طرف رجوع کرتا ہے۔ ۵۔

۵۔ مجتہد مطلق منتسب علم حدیث اور اپنے اصحاب سے مروی فقہ اور اصول فقہ کا جامع ہوتا
ہے۔ ۶۔

مجتہد منتسب کے دو قسمیں ۱۔ مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں۔ مجتہد منتسب مطلق اور مجتہد
منتسب مقید۔ مجتہد کے سامنے اگر ایسے مسائل آئیں جن کے بارے میں مجتہد مستقل کے حکم میں کوئی
نص موجود نہیں ہے تو کچھ لوگ تو مجتہد مستقل ہی کی طرح اولہ شریعہ سے استنباط کرتے ہیں یہ لوگ مجتہد
منتسب مطلق کہلاتے ہیں اور کچھ لوگ نوائے خطاب یا طر و ملت کے ذریعہ مجتہد مستقل کے قول پر
تفریح کرتے ہیں، انہیں مجتہد منتسب مقید کہا جاتا ہے۔ ۲۔

مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار ۱۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق منتسب کا طریقہ کار

یہ ہوتا ہے کہ مالک، شافعی، ابو حنیفہ، ثوری اور دوسرے ان مجتہدین میں سے ہمارے مذہب متبطل ہیں، جو مسائل اور فتاویٰ منقول ہوتے ہیں انہیں یہ لوگ سب سے پہلے موطا اور مصحیحین پر پیش کرتے ہیں، پھر ترمذی، ابو داؤد اور نسائی کی احادیث پر، پھر جو مسئلہ نفعاً یا اشارۃً سنت کے موافق ہوتا ہے اسے قبول کر لیتے ہیں اور اس پر اعتماد کرتے ہیں اور جس مسئلہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود ہوتی ہے اسے رد کر دیتے ہیں اور اس پر عمل نہیں کرتے اور جس مسئلہ کے بارے میں احادیث اور آثار مختلف ہوتے ہیں ان میں باہم تطبیق کی کوشش کرتے ہیں، یا اس طور کہ مفسر کو مبہم کے لئے حکم قرار دیتے ہیں یا ہر حدیث کو جدا گانہ محمل پر حمل کرتے ہیں یا اس کے سوا اور دوسری صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ پھر اگر وہ یہ دیکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ سنن و آداب سے متعلق ہے تو اس کی ہر صورت کو سنت قرار دیتے ہیں، اور اگر حلال و حرام سے یا قصاص سے متعلق ہے اور صحابہ، تابعین اور مجتہدین کا اس میں اختلاف ہے، تو اس میں دونوں یا اس سے زیادہ جتنے اقوال ہوں، ان سب کو درست قرار دیتے ہیں، اور ان اقوال میں سے جو شخص جس قول کو بھی اختیار کرے، اس پر وہ کوئی نیکر نہیں کرتے اور سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں وسعت ہے، بشرطیکہ احادیث و آثار ہر جانب کے شاہد ہوں۔ اس کے بعد وہ بقدر امکان یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان میں سے اقوالی اور اربع صورت کون سی ہے۔ اس کی قوت درجمان، وہ، یا تو، روایت کی قوت سے معلوم کرتے ہیں، یا اس طرح سے کہ صحابہ کی اکثریت نے اس پر عمل کیا ہے، یا اس طرح سے کہ مجتہدین کا مذہب وی ہے، یا اس طرح سے کہ وہ قیاس اور اپنی دوسری نظیروں کے زیادہ موافق ہے۔ پھر اسی اقوالی پر عمل کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ اس شخص پر کوئی نیکر کریں جس نے دوسری صورت اختیار کی ہے۔

لیکن اگر انہیں کسی مسئلہ میں ان دونوں طبقوں یعنی موطا و مصحیحین، پھر ترمذی، ابو داؤد اور

۱۔ شاہ صاحب نے کتب حدیث کو حسب ذیل چار طبقات پر تقسیم کیا ہے:-

طبقة اولیٰ: موطا، صحیح بخاری، صحیح مسلم۔

طبقة ثانیہ: سنن ابی داؤد، جامع ترمذی اور مجتبے نسائی۔ مستدرک احمد بھی قریب قریب اسی طبقہ کی کتاب ہے۔ زہدین نے تجرید صحاح اور ابن اثیر نے جامع الاصول دینی حاشیائے صفحہ پر

نسائی، میں کوئی حدیث نہیں ملتی تو وہ کتب حدیث کے میسرے طبقہ میں صحابہ و تابعین کے آثار تلاش کرتے ہیں اور اس پر غور کرتے ہیں کہ ان کے کلام میں سے کوئی دلیل یا علت سمجھ میں آرہی ہے یا نہیں۔ اگر کسی بات پر ان کا دل مطمئن ہو جاتا ہے تو وہ اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن جو کچھ انہوں نے کہا ہے، اگر اس پر ان کا دل مطمئن نہیں ہوتا، بلکہ اس کے خلاف کسی دوسری صورت پر دل مطمئن ہوتا ہے، اور وہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں مجتہد کا اجتہاد نافذ ہو سکتا ہے اور پہلے اس پر اجماع بھی نہیں ہوا، اور ان کے پاس اس کی صریح دلیل موجود ہوتی ہے تو ائد سے استعانت اور اس پر توکل کرتے ہوئے اس کے قائل ہو جاتے ہیں۔ یہ صوبت اگرچہ شاذ و نادر ہی پیش آتی ہے لیکن بڑی دشوار ہے اور اس میں وہ پوری احتیاط برتتے ہیں کہ ان کے قدموں کو لغزش نہ ہونے پائے۔ لیکن اگر ان کے پاس کوئی صریح دلیل نہیں ہوتی تو وہ سواد اعظم کا اتباع کرتے ہیں۔ اور جس مسئلہ میں سلف کا کوئی نص یا کوئی صریح تعبیل ہوتی ہے اس میں وہ کتاب، سنت یا صحابہ و تابعین کے آثار سے کسی نص یا اشارہ کی جستجو کرتے ہیں، اگر مل جاتا ہے تو اس کے قائل ہو جاتے ہیں۔

مجتہدین حسب کا یہ طریقہ نہیں ہوتا کہ وہ ہر معاملہ میں ایک عالم کی تقلید کریں خواہ ان کا

(بقیہ حاشیہ) میں اس طبقہ اور اس سے پہلے طبقہ کی طرف اکتفا کیا ہے۔

طبقہ ثالثہ:- مسانید و تراجم اور وہ مصنفات جو بخاری و مسلم کے زمانہ سے پہلے یا ان کے زمانہ میں تصنیف کئے گئے۔ مثلاً مسند ابی علی، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابی بکر ابن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید، مسند طباطبائی، بیہقی، طحاوی اور طبرانی کی کتابیں۔

طبقہ رابعہ:- کتاب الفضائل ان ابن حبان، کامل ابن عساکر، خطیب، ابوالفیم، جوزعانی، ابن عساکر، ابن النجاشی اور دیگر کی کتابیں، مسند خواندہ بھی قریب قریب اسی طبقہ کی کتاب ہے۔

(محبتہ ابالفتح - ج ۱ ص ۳۳-۱۳۵)

۷۔ مولانا محمد احسن خان قزوینی نے عقائد الجید کے ترجمہ میں اس موقع پر دو طبقوں سے صحابہ اور تابعین کے طبقات مراد لئے ہیں۔ مولانا سے یہ مسامحت ہوئی ہے۔

دل کسی بات پر مطمئن ہو یا نہ ہو۔ مجتہد متنب کے اسی طریقہ کار کو شاہ صاحب فقہار محدث بھی میں سے
محققین کا طریقہ کار قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں۔ سہ
اس موقع پر شاہ صاحب نے اس کی وضاحت بھی فرمادی ہے کہ مجتہدین متنب یا فقہائے محدثین
میں سے محققین، اُن اصحابِ ظواہر اہل حدیث میں سے بھی نہیں ہوتے جو نہ قیاس کے قائل ہیں اور
نہ اجماع کے، اور نہ ان متقدمین اصحابِ حدیث میں سے ہوتے ہیں جو مجتہدین کے اقوال کی طرف
قطعاً توجہ نہیں کرتے۔ البتہ ان کا طریقہ اصحابِ حدیث کے طریقہ سے بہت مشابہ ہوتا ہے کیوں کہ
اصحابِ حدیث جو صورتِ مسائل صحابہ و تابعین میں اختیار کرتے ہیں، وہی طریقہ یہ لوگ مجتہدین
کے اقوال میں اختیار کرتے ہیں۔ سہ

مجتہد مطلق متنب کے طریقہ کار کا خلاصہ:۔ مجتہد مطلق متنب کے اسی طریقہ کار کو ایک
موقع پر شاہ صاحب نے اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیا ہے کہ مجتہد مستقل کے مقابلہ میں مجتہد
متنب کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ مجتہد مستقل مسائل کو ہر باب میں پھیلاتا ہے اور اہم مسائل کی ایک
معتد بہ مقدار تحریر کر دیتا ہے اس کے بعد مجتہد متنب، قرآنِ عظیم کی تفسیر، سنت، آثارِ سلف، لغت
عرب اور قواعد استنباط کا کچھ حصہ یاد کر کے مجتہد مستقل کے پھیلائے ہوئے مسائل میں غور کرتا ہے۔
اگر کسی مسئلہ میں کوئی نص یا کسی آیت یا کسی حدیث کا مفہوم موافق یا مخالف، اس مسئلہ کے موافق،
اسے مل جاتا ہے تو فوراً المراد، اور اگر نہیں ملتا، اور مسئلہ کی صورت ظاہر ہوتی ہے تو اسے قبول کر
لیتا ہے۔ اور اگر اس کے مخالف، کتاب، سنت، قیاس جلی اور اجماع اُمت میں کوئی قوی دلیل اسے
مل جاتی ہے تو تقلید کو ترک کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں قوی دلیل کو اختیار کرنا لازم ہو جاتا
ہے۔ لیکن اگر کوئی مخالف قول موجود نہیں ہوتا اور مسئلہ کی صورت بھی ظاہر نہیں ہے تو وہ دو صورتوں
میں سے کوئی ایک صورت اختیار کرتا ہے۔ یا تو توقف کرتا ہے، یا مجتہد مستقل کے قول پر اعتماد کر
لیتا ہے۔ سہ



صحت کی اہمیت

اسلامی تعلیمات کے روشنی میں

محمد یوسف گودایہ

علم طب اور اسلام :- طبی نقطہ نظر سے اسلامی تعلیمات پر نظر ڈال جائے تو عربی کے اس جملے کی صداقت پر یقین آنے لگتا ہے۔ العلم علان علم الادیان و علم الایدان۔ علم دو ہیں ایک علم دینی اور دوسرا علم بدن۔ کتب طب میں اس قسم کے جملے اسلامی تعلیمات میں صحت کی اہمیت پر واضح روشنی

۱۔ علم طب پر اکثر کتابوں میں یہ جملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سمجھ کر استعمال کیا گیا ہے۔ جو صحیح نہیں ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ حضرت امام شافعیؒ کا قول ہے۔ ابو الحسن علی بن عبد الحکیم بن طرخان بن تقی المحموی علاء الدین الکمال (۴۵۰ - ۵۲۰ھ) نے اپنی تصنیف "الاحکام النبویة فی الصناعة الطبية" طبع فی مصر ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء جلد اول ص ۱۲۵ میں اس پر بحث کی ہے۔ امام حموی نے الریح بن سلیمان سے امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے۔ العلم علان، علم الدین و علم الدنیا فالعلم الذی للبدن الفقه، والعلم الذی هو للدنیا هو الطب (علم دو ہیں، علم دین اور علم دنیا۔ علم دین تو علم فقہ ہے اور دنیا کے لئے جو علم ہے وہ علم طب ہے)۔ دوسری روایت میں ہے۔ منان لا غنی للناس عنها۔ الاطباء لأبدانهم و العلماء لا دینا نظم و ما زال العلماء یعززون الطب و یستعملونه و طہار کے روحانی اساتذہ کے لئے ناگزیر ہیں۔ اطباء علم صحت بدن کے لئے اور علماء علم دین کے لئے۔ علماء ہمیشہ سے طب کی معرفت حاصل کرتے رہتے ہیں۔ اور اسے استعمال میں لاتے رہتے ہیں (یہ جملہ العلم علان علم الادیان و علم الایدان سند و روایت کے اعتبار سے غلط کسی کا ہو، اسلامی تعلیمات میں صحت کی اہمیت کا صحیح مفہوم میں ترجمان ہے۔

ڈالتے ہیں۔ قرآن حکیم کا حکم ہے۔ "ولاتلقوا بائدیکم الی التملکة" (۲: ۱۹۵) اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

بیماری انسان کے ذہنی و جسمانی قوی کو مفلوج کر دیتی ہے۔ اور اس کی تباہی و ہلاکت پر منتج ہوتی ہے۔ جو شخص اپنی صحت و تندرستی کا خیال نہیں کرتا۔ اور بیمار ہو کر اپنا علاج نہیں کراتا وہ خودکشی کا مرتکب ہوتا ہے۔ خودکشی دو طرح سے ہوتی ہے، ایک باقاعدہ کسی خارجی قوت سے شعوری طور پر دفعہ اپنے آپ کو ہلاک کر لینا۔ اور دوسرے اپنے آپ کو ایسے حالات کے والے کر دینا جو نتیجہً ہلاکت کا سبب بنیں۔ نتیجے کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں۔ صحت کی حفاظت نہ کرنا اور بیماری کی صورت میں علاج نہ کرنا، خودکشی ہے۔ اور اسلام میں خودکشی حرام ہے۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص جاہل ہے اور اپنی جہالت کی بنا پر صحت و تندرستی کی حفاظت اور بیماری کی صورت میں اس کے علاج سے ناواقف ہے، تو اس صورت میں وہ معاشرہ جس کا وہ فرد ہے، اس جاہل شخص کی ہلاکت کا ذمے دار ہوگا۔ اس لئے ہندو بلا آیت اگرچہ بظاہر افراد کو مخاطب کرتی ہے، لیکن اپنے معنی و مفہوم کے اعتبار سے ملک و معاشرے کو بھی محیط ہے۔ امام حموی نے ایسی ہی صورت حال کے بارے میں لکھا ہے۔ "وَلَوْ قَالَ تَائِلٌ، لَا أَمَلٌ وَلَا اشْرَبٌ۔ فَإِنَّ اللَّهَ يُطْعِنِي وَيُسْقِنِي۔ لَكَانَ عَاصِيًا بِالْإِجَاعِ۔ لَأنَّهُ خَالَفَ مَوْضُوعَ الْحِكْمَةِ۔" اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نہ تو میں کھاؤں گا اور نہ پیوں گا، اللہ مجھے کھلائے گا اور پلائے گا تو ایسا شخص اجماعاً گنہگار ہے۔ کیونکہ اس نے موضوع حکمت کی خلاف ورزی کی ہے۔ امام حموی اس کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "لَأنَّهُ انْقَضَتْ إلی التَّلَفِ وَتَدَنَّى اللَّهُ عَنْوَجَلٌ عَنْ ذَلِكَ۔" کیونکہ ایسے شخص نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال دیا۔ "مَلَانِكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَیَّاسًا كَرْنًا سَیِّئًا كَرْنًا۔" نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے

۲۔ ابوالحسن علی بن عبدالکریم بن طرخانی رحمہ تعالیٰ النجاشی علیہ السلام، الاحکام فی الطب

فی الصناعة الطبیة طبع فی مصر ۱۳۷۴ھ / ۱۹۵۵ء جلد اول، ص ۱۲۵۔

۳۔ ایضاً۔

صحت کی اسی اہمیت کے پیش نظر فرمایا تھا۔ الطہور شرط الایمان۔ طہارت دینی حفظانِ صحت کے اصولوں پر عمل کرنا (نصف ایمان ہے۔

اسلامی تعلیمات میں علم طب اور حفظانِ صحت کی یہ اہمیت، ان خصوصیات میں سے ہے جن کی وجہ سے اسلام ادیانِ عالم پر فوقیت رکھتا ہے۔

صحت کے برقراری کے فرض ہے۔ ۱۔ اسلام میں صحت کی اہمیت مقاصد اسلام کا لازمی

منطقی نتیجہ ہے۔ اسلام جن مقاصد کو لے کر آیا تھا، ضائع ہو جاتے، اگر ان کی حفاظت و تنفیذ کے لئے باصلاحیت، قوی، تندرست و توانا افراد پر مبنی ایک جماعت وجود میں نہ آتی۔ اور صحت و تندرستی کو اتنی اہمیت نہ دی جاتی جتنی کہ خود مقاصد کو دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:۔
واعذوا للہم ما استطعتم من قوۃ ومن رباط الخیل ترهبون بہ عدو اللہ وعدوہم
وآخرین من دونہم لاتعلمون نعم اللہ علیہم اور (مسلمانو!) جہاں تک تمہارے بس میں ہے ہر قسم کی قوت پیدا کر کے اور سرحدی حفاظت کے لئے گھوڑے تیار رکھ کر دشمنوں کے مقابلہ کے لئے اپنا ساز و سامان مہیا کئے رہو کہ اس طرح مستعد رہ کر اللہ کے اور اپنے دشمنوں پر اپنی دھاک بٹھائے رکھو گے۔ اور ان کے علاوہ ان دوسرے دشمنوں پر بھی جنہیں تم نہیں جانتے مگر اللہ انہیں جانتا ہے۔

صحت ہر مسلمان کا حق ہے۔ ۱۔ اس آیت میں صحت و تندرستی کی برقراری اور

قوت و طاقت میں مسلسل اضافے کا حکم موجود ہے۔ اس میں ”من قوۃ“ اور ”من رباط الخیل“ کے

۲۔ صحیح مسلم کتاب الطہارۃ۔ ۵۔ قرآن۔ ۸ : ۹۰۔

۶۔ نزول قرآن کے وقت ”ومن رباط الخیل“ سے مراد ہمیشہ تیار رہنے والے گھوڑے تھے، لیکن فہم جدید میں ان سے مراد ہمیشہ تیار رہنے والی جماعتیں، توپیں، ٹینک، لٹا کا ٹھیکرے، میزائل، ایم جیم، آب روز کشتیاں اور دوسرے خود کار ہتھیار ہیں۔ اور زمانہ جیسے جیسے ترقی کرتا جائے گا اور جوئے نئے ہتھیار اور ساز و سامان جنگ ایجاد ہوتے جائیں گے، ”ومن رباط الخیل“ ان سب پر محیط ہو گا، اس ضمن میں جو چیز صحت و طب کے نقطہ نظر سے اہم ہے وہ یہ ہے کہ ان (ان کا) حلیہ اچھے صفحہ پر

القائم کا بنی ضرر ہیں۔ قرآن ایسا جامع نقطہ ہے کہ یہ مادی و معنوی تمام قوتوں کو محیط ہے۔ لیکن قوتوں کی قوت کو بطور خاص اہمیت اس لئے حاصل ہے کہ دراصل افراد ہی باقی قوتوں کے ذمہ دار ہوتے ہیں، افراد کی ذہنی و جسمانی صحت پرستی وہ قوت ہے جو بے شمار دوسری تخلیقی قوتوں کو جنم دیتی ہے اور اس طرح قوت و توانائی میں مسلسل اضافے کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ ایک غیر جانب دار مؤرخ کے لئے یہ بات بڑی تعجب خیز ہوگی کہ اسلام نے صحت کی برقراری اور قوت و توانائی میں اضافے کو اس وقت اہم قرار دیا جب کہ انسان کو اس کی اہمیت کا شعور تک تھا۔ اسلام میں صحت کی یہ اہمیت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ غیر اقوام نے انسان کے اس حق کو حال ہی میں زبردست عوامی تحریکوں کے دباؤ کے نتیجے میں تسلیم کیا، ورنہ آج سے کچھ عرصہ پہلے غیر مسلم اقوام میں انسان کے اس بنیادی حق کا شعور تک نہیں ملا۔

”اعدوا لہم ما استطعتم“ وغیرہ آیات سے مراد صرف چند فوجی سپاہیوں کی تیاری نہیں بلکہ اللہ کا یہ حکم پوری امت مسلمہ کے ہر فرد کو مخاطب کر رہا ہے، اور ہر فرد ملت کو دفاع اسلام اور اشاعت و تنفیذ احکام کا حکم دے رہا ہے۔ قرآن حکیم کے احکام پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مخاطب تمام مسلمان بحیثیت مجموعی ہیں۔

قرآن حکیم شروع سے آخر تک ایسے ادا و نواہی سے بھرا ہوا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ ہر مسلمان کو بجز مستثنیات کے ان احکام کا مکلف بنایا گیا ہے۔ اس لئے جہاں تک فرائض کا تعلق ہے ہر مسلمان سے ان کی ادائیگی کا تقاضا کیا گیا ہے اور جہاں تک حقوق کا تعلق ہے ہر مسلمان کے حق کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اعدوا لہم ما استطعتم میں امت کے ہر فرد کو خطاب کیا گیا ہے اس لئے امت مسلمہ

(بقیہ حاشیہ) تمام ہتھیاروں کو بنانے اور ان کو ترقی یافتہ شکل میں رکھنے کے لئے صحت مند دماغ اور مندرست جسم کی اشد ضرورت ہے اور دوسرے ان تمام ہتھیاروں کے استعمال کے لئے انتہائی صحت مند توانا افراد کی ضرورت ہے جو جہاد و قتال کے میدان میں ان سے کما حقہ فائدہ اٹھا سکیں۔ بیمار اور کمزور افراد ان کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

کے ہر فرد پر اپنی صحت کی حفاظت کا فریضہ عائد ہوتا ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے احکام پر حجب محمدی عمل کیا اور پوری امت کا ان اصولوں کا کاربند بنایا، تو اس کے جو فوری نتائج برآمد ہوئے خود قرآن کے الفاظ میں یہ تھے: یقاتلون فی سبیل اللہ کا نھم بنیان مرسوم: وہ اللہ کی راہ میں اس طرح لڑتے ہیں گویا وہ سیسہ پلائی ہوئی دیوار ہیں۔

اب ہم اس بات کا جائزہ لیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احکام الہی کے سب سے پہلے مخاطب تھے اس فریضے یعنی حفظانِ صحت پر خود کیسے عمل کیا اور بحیثیت سربراہ مملکت اسلامیہ امت کو اس پر عمل کرانے کے لئے کیا کیا اقدامات کئے۔ یہ جائزہ دو حصوں پر مشتمل ہوگا۔
نمبر ۱۔ وہ اقدامات جو حیات و صحت کی برقراری کے لئے ضروری ہیں۔ نمبر ۲۔ وہ اقدامات جو قوت و توانائی میں مسلسل اضافے کے لئے لازمی ہیں۔ پہلے حصہ میں ہوا، روشنی، حرارت، پانی اور غذا سے بحث ہوگی اور دوسرا حصہ اسلامی ضابطہ صحت اور طبی ہدایات پر مشتمل ہوگا۔
ہوا، روشنی اور حرارت ۱۔ بقائے حیات و صحت کے بنیادی جز، ہوا کے بارے میں دو باتوں کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ نمبر ۱۔ ہوا کافی مقدار میں ہو، نمبر ۲۔ ہوا صاف اور پاکیزہ ہو۔ ہوا کی کمی کا احتمال عام طور پر آبادیوں میں رہائشی مکانات اور انسانی اجتماعات میں ہوتا ہے۔ جہاں تک رہائشی مکانات کی طرز تعمیر کا تعلق ہے، قرآن حکیم اس سلسلے میں چند اشارات دیتا ہے:-

۱۔ مَسْکِنٌ تَرْتَوْنَهَا - ایسے مکانات جو (ہوا، روشنی، حرارت کی فراوانی کی وجہ سے) پسندیدہ ہوں۔

۲۔ مَسْکِنٌ قَیِّمٌ - مکانات، صحت بخش، ہوا دار، کھلے، صاف ستھرے اور پاکیزہ ہوں۔

۳۔ فِی مَسْکِنِکُمْ اَمِیۃٌ - جنّتوں عن یمین و شمال: مکانات جن کے دائیں بائیں خوشگوار، پاکیزگی، صفائی اور صحت کے لئے درخت، پتے، بنجر اور باغات ہوں۔

- ۴۔ مبلدۃ طیبۃؑ انتہائی صاف سترا، پاکیزہ، ہوا دار، روشن، کھلا ہوا مثالی شہر۔
 ۵۔ قریۃ کانت آمنۃ مطمئنۃ۔ پُر امن محفوظ و مامون، شور و غل اور گندگی و غفلت سے پاکیزہ مطمئن بستی۔

قرآن حکیم کے اس نقشے کے مطابق مسلمانوں کو صرف ایسے مکانات میں سکونت اختیار کرنی چاہیے جو ہوا دار، روشن، صاف ستھرے اور پاکیزہ ہوں اور جنہ کی خوشگوازی، پاکیزگی، صفائی اور صحت بخش فضا کو برقرار رکھنے کے لئے ان کے دائیں بائیں درخت ہوں، بہرہ اور باغات کی فراوانی ہو، اور اس قسم کے مکانات پر مشتمل محلے اور بستیاں ایسی ہوں جو سکون اور پاکیزگی کے اعتبار سے قریۃ آمنۃ مطمئنۃ کہلا سکیں اور ان پُر سکون اور پاکیزہ محلوں پر مشتمل ایسے شہر ہوں جو اپنی صفائی، ستھرائی، کشادگی، روشنی وغیرہ کے اعتبار سے "مبلدۃ طیبۃ" کہلانے کے صحیح معنوں میں مستحق ہوں۔

جہاں تک انسانی اجتماعات میں وافر ہوا کی دستیابی کا تعلق ہے اسلام نے اس طرف بھی توجہ دی ہے، مسلمانوں کے بڑے بڑے اجتماع عام طور پر نماز پنجگانہ، جمعہ، عیدین اور حج وغیرہ کے موقع پر ہوتے ہیں، اس ضمن میں ادیانِ عالم میں یہ امتیاز شاید صرف اسلام کو حاصل ہے کہ زمین اپنی پوری وسعتوں کے ساتھ مسلمانوں کے لئے مسجد گاہ بنا دی گئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غزیرہ املاز میں فرمایا کرتے تھے:

میرے لئے ساری زمین مسجد گاہ بنا دی گئی ہے جہاں بھی کسی مسلمان کے لئے وقت نماز آئے وہیں پڑھ لیا کرے۔ ﷺ

مسلمانوں نے اسلام کی اسی وسعت نظری کی روشنی میں مساجد تعمیر کیں اور اس وقت وٹے زمین پر پھیلی ہوئی صدیوں قدیم اور جدید مساجد اس بات کی گواہ ہیں کہ مسلمانوں کی مسجد گاہیں دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں میں سب سے زیادہ وسیع، کشادہ، ہوا دار اور پر فضفا

۱۱۔ قرآن - ۲۴ : ۱۵ - ۱۲۔ قرآن - ۱۶ : ۱۱۲ -

۱۳۔ تجرید بخاری حصہ اول۔ کتاب التیمم۔ حدیث نمبر ۲۰۲۔

ہیں اور صحت و صفائی کے اعتبار سے سب پر فوقیت رکھتی ہیں۔ نماز پنج گانہ اور نماز جمعہ مساجد میں ادا کی جاتی ہیں۔ لیکن نماز عیدین کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر کھلے میدان کو ترجیح دیتے تھے۔ اجتماع حج کے لئے بیت اللہ میں توسیع کا عمل بھی صحیح اسلام میں مسلسل جاری رہا ہے اور آج بھی اس کی حدود میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے، پھر اسلام کے طریق عبادت میں صف بندی اور صفوں کے درمیان سجدہ کے لئے ایک خاص خاص فاصلہ کو صحت کے اصولوں کے پیش نظر اہمیت حاصل ہے۔ اسلام نے رہبانیت کی مذمت کی ہے، تنگ و تاریک گوشہ تہائی جس طرز زندگی کا خاصہ ہے۔ اسلام نے لا رهبانية فی الاسلام (اسلام میں رہبانیت نہیں) کے ذریعے اس سے منع فرما دیا۔

ہاں اگرچہ جزو حیات ہے لیکن گندھی اور کشیف ہوا کو ناپسند کیا گیا ہے اور صاف اور پاکیزہ ہوا کو مرغوب مطلوب قرار دیا گیا ہے۔ قرآن حکیم میں پاک اور صاف ہوا کو دینی طیبۃ کا نام دیا گیا ہے۔ یعنی ایسی ہوا جو کثافتوں اور گندگیوں سے پاک ہو اور صحت اجزاء سے متبرک ہو، حیات بخش اور مفید صحت ہو، موجب فرحت و انبساط ہو۔ اسلام نے صاف ستھری اور پاکیزہ ہوا کو محض اخلاقی تعلیم کی حد تک نہیں رہنے دیا، بلکہ اس کے حصول کے لئے عملاً اقدامات کئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانی آبادی میں گندگی اور غلاظت پھیلنے اور اسے برقرار رکھنے والے پر اللہ کی لعنت کی وعید سنائی ہے۔ اس سلسلے میں اسلام کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے جلالیم کی ہلاکت خیز نیلیوں کا امتلازہ ساتویں صدی عیسوی میں لگایا تھا۔ تنوک کے جلالیم سے ہوا کا آلودہ ہونا یقینی امر ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ جب مسجد کی دیوار پر تنوک دیکھا تو اس کے ضرر کے پیش نظر صحابہ کرام کی موجودگی میں خود اپنے دست مبارک سے اسے کھینچ دیا اور اس کو بیخوشی لگانے جانے پر آپ نے خوشی کا اظہار فرمایا۔ اور ایک حکم کے ذریعے دیواروں، فرشوں اور شیروں وغیرہ پر تنوک سے منع فرمایا۔

۱۳۔ قرآن ۱۱: ۴۴ - ۱۵۔ حکوۃ الاسماج - حصہ اول - حدیث نمبر ۲۰۳ -

۱۶۔ مجمع بخاری، کتاب الصلوۃ، حدیث نمبر ۴۵۶۳ - ۱۷۔ حکوۃ، کتاب المساجد -

ہوا کی صفائی کے لئے دوسرے ٹرانسپائرادی میں بنوہ، درخت، پھول اور چرن کوٹھڑی کی موجودگی ہے، ہم نے اوپر دیکھا کہ قرآن کریم میں جس مثالی شجرہ مبدۃ البیۃ کا ذکر ہے اس کی تفصیلی خصوصیات میں سے ہے کہ اس کے دائیں بائیں، باغات و نباتات کی فراوانی ہے جہاں کے پھول پتے اور سبزہ ہوا کو صاف اور پاکیزہ بنا کر ریح طیبہ میں تبدیل کرتے رہتے ہیں اور فضا کو مسلسل خوشگوار اور صحت افزا بناتے رہتے ہیں۔ صحت کے اسی اصول کے تحت نظر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر مسلمانوں کو پھلدار اور سایہ دار درخت لگانے کا حکم دیا کرتے تھے۔ مسینے کے نواح میں باغبانی، شجرکاری اور زراعت کی افزائش میں آپ گہری دلچسپی لیتے اور اکثر مساجد کے علاوہ باغات میں نماز ادا فرماتے تھے۔

فضا کو صاف اور ہوا کو پاکیزہ رکھنے کے لئے خوشبو کا استعمال نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو تین چیزیں مرغوب تھیں ان میں ایک خوشبو تھی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ذاتی اسوہ کے علاوہ اجتماعی طور پر جمعہ کے روز مسجد میں خوشبو جلانے کا حکم دیتے تھے اور آپ کی ہدایت پر اگر جی اور کافور جلایا جاتا تھا۔ حضور صلعم کا اسوہ حسنہ اور آپ کے دوسرے اقدامات دراصل قرآن حکیم کی ان آیاتوں کی عملی تفسیر تھے۔ یعنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد۔ (اور ہم نے حکم دیا تھا) اے اولاد آدم! عبادت کے ہر موقع پر زیب و زینت سے آراستہ رہا کرو۔ قل من حرم زینۃ اللہ الیٰ اخرج لعبادۃ والطیبۃ من البدرق۔ (اے پیغمبر! ان لوگوں سے کہو) خدا کی زینتیں جو اس نے اپنے بندوں کے برتنے کے لئے پیدا کی ہیں، اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں؟

اس وقت بھاری صنعتوں، کارخانوں اور ٹریڈز و پٹرول کا وجود نہیں تھا۔ پھر بھی اس دوری معاشرے میں کثافت ہوا (AIR POLLUTION) کے مضر اثرات کے انسداد کا خیال رکھا

۱۸۔ تجرید بخاری حصہ دوم، کتاب الادب، حدیث نمبر ۸۴۱۔

۱۹۔ مشکوٰۃ، جلد اول، حدیث نمبر ۶۸۳۔ ۲۰۔ مشکوٰۃ، جلد دوم، حدیث نمبر ۴۶۶۲۔

۲۱۔ مسنی نسائی، کتاب المساجد۔ ۲۲۔ قرآن۔ ۲۳۔ قرآن۔ ۲۴۔

جاتا تھا۔ اس ابتدائی دور میں کثافت ہوا کا احتمال انسانی اجتماعات ہی میں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ آپ نے حکماً یہ تاکید فرما رکھی تھی کہ لوگ جمعہ کے اجتماع میں شامل ہونے سے پہلے غسل کر لیا کریں۔ اس اصول پر اتنی سختی سے عمل کرایا جاتا تھا کہ ایک دفعہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بغیر غسل کئے نماز جمعہ میں شریک ہوئے تو امیر المومنین حضرت عمر فاروقؓ نے آپ سے اس کوتاہی پر جواب طلبی کی اور یاد دلایا کہ جمعہ میں شریک ہونے کا طریقہ عہد رسالت سے جاری ہے۔ اس کے علاوہ حضورؐ نے مسجد میں صدف اصغر یعنی اخراج ریح کو دوسروں کے لئے موجب اذیت قرار دیا۔ کثافت ہوا کے انسداد کے ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور حکم دیا جس میں لہسن یا پیاز کھا کر مسجد میں آنے سے منع کیا گیا تھا۔ اور ایک دوسرے حکم کے ذریعہ مسلمانوں کو ہدایت کی گئی تھی کہ کوئی شخص لباس یا جسم پر کوئی ایسی چیز لگا کر نہ آئے جس کی بدبو سے دوسروں کو تکلیف پہنچے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اقدامات سے پتا چلتا ہے کہ اسلام میں کثافت ہوا کے معضلات کے انسداد کا کتنا اہتمام ہے۔ اسلامی تعلیمات کی بنا پر آج ہمارا فرض ہے کہ ہم اتباع سنت میں موجود کثافت ہوا کے اسباب و عوامل کا تجزیہ کریں اور ان کی روک تھام کے لئے جدید ترین نوافذ کو استعمال میں لا کر اپنے ماحول اور معاشرے کو صاف ستھرا اور پاکیزہ بنائیں۔

پانی سے ۱۔ ہوا، روشنی اور حرارت کے علاوہ بقائے حیات کے لئے پانی کی اہمیت کا اندازہ قرآن حکیم کے اس جملے سے لگایا جاسکتا ہے۔ "وجعلنا من السماء منیٰ شئیٰ حیو" ہم نے پانی سے ہر چیز کو زندگی بخشی ہے۔

قرآن حکیم نے پاکیزہ نہروں اور طیب پانی کی بے حد تعریف کی ہے، جبکہ غلیظ ناپاک اور بھڑو پانی کی مذمت کی ہے۔ پانی کو ظاہر یعنی پاک اور مظہر یعنی دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا بیان کیا گیا ہے۔ فقہاء و محدثین نے پانی کی اس اہمیت کے پیش نظر اس کی صفائی و عدم صفائی پر خاص توجہ دی ہے اور یہ عام اصول وضع کیا کہ جس پانی کی رنجت، بو یا ذائقہ تبدیل

ہو جائے وہ ٹاپاک ہو جاتا ہے۔ پاکیزگی اور صفائی کے بارے میں نقیہ کے چھوٹے چھوٹے احتیاطی اس بات کا ثبوت ہیں کہ اسلام میں صاف پانی کو حفظانِ صحت کے لئے بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ پانی کو صاف رکھنے کے لئے حضور صلعم نے کئی اقدامات فرمائے۔ آپ نے حکم فرمایا کہ کسی کھلے کھڑے پانی میں جو نہلنے، دھونے یا پینے کے کام آتا ہو، کوئی غلاظت نہ پھینکی جائے، اس میں پیشاب یا پاخانہ نہ کیا جائے۔ دیران اور بیکار پٹے ہوئے کنوؤں کا پانی نہ پیا جائے اور نہ ہی کسی دوسرے استعمال میں لایا جائے۔

غذا :- بقائے حیات و صحت کے لئے تیسری اہم چیز غذا ہے۔ غذا کے ضمن میں اسلامی تعلیمات میں دو باتیں بڑی بنیادی ہیں۔ (۱) کیا کھایا جائے؟ (۲) کتنا کھایا جائے؟ پہلے سوال کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "قل احل لکم الطیبات" تمہارے لئے ہر وہ غذا جو طیب ہے حلال ہے۔ دوسری آیت میں فرمایا: "وکلوا مما رزقکم اللہ حلالات طیبات" اللہ کے دیئے میں سے حلال و طیب غذا کھاؤ۔

ان آیتوں سے ثابت ہوا کہ اسلام میں ہر وہ چیز جو حلال اور طیب ہو جائز ہے۔ دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ اسلام میں کسی غذا کا محض حلال ہونا کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ اس کا طیب، پاکیزہ اور صاف ہونا بھی لازمی ہے۔ اگر کوئی غذا جو فی نفسہ حلال ہو لیکن طیب نہ ہو تو اسلام میں ایسی غذا کا استعمال ممنوع ہے۔ قرآن حکیم میں اکثر جگہ حلال اور طیب چیزوں کو ساتھ ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ حلال اور طیب کے بارے میں پوری طرح واقفیت حاصل کی جائے۔

حلال سے مراد کسی چیز کا شرعی اعتبار سے انسانی صحت کے لئے مفید ہونا ہے جب کہ طیب سے مراد اس غذا کا ایسی حالت میں ہونا ہے جب کہ وہ حیاتیات (VITAMINS)

۲۶۔ البغیاء - کتاب الوضوء - ۲۷۔ البغیاء -

۲۸۔ تجرید بخاری، حصہ دوم، بدو التعلق - ۲۹۔ قرآن - ۳۰: ۵ -

۳۰۔ قرآن - ۸۸: ۵ -

سے بھر لپد ہو، تازہ اور صحت بخش ہو۔ تازگی کے اعتبار سے حواس اور نفس دونوں کے لئے مرغوب ہو، پھل ہوں تو پچے ہوئے اور تازہ ہوں، یہی حال گوشت اور ہیزوں کا ہے۔

دوسرے سوال، کتنا کھایا جائے؟ کے بارے میں فرمایا: **وَكَلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا** انہ لا یحب المسرفین^{۳۱}۔ کھاؤ پیو لیکن (کھانے پینے میں) اسراف نہ کرو۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ دوسری آیت میں فرمایا: **وَلَا تَعْتَدُوا** ان اللہ لا یحب المعتدین^{۳۲}۔ حدود سے تجاوز نہ کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ تیسری جگہ فرمایا: **وَلَا تَبْذُرُوا** تَبْذِیراً ان المبعذین کانوا اخوان الشیطن^{۳۳}۔ بے اعتدالی نہ کرو کیونکہ بے اعتدال لوگ شیطان کے بھائی ہوتے ہیں۔ کتنا کھانے کے بارے میں ”اسراف، اعتدال اور تبذیر“ سے پرہیز کرنا قرآنی اصول ہیں۔ کھانے میں اسراف اور اعتدال کرنے والوں کو یہ وعید سنائی کہ وہ اللہ کی محبت سے ہمیشہ محروم رہتے ہیں۔ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں مومن کا مقصد رخصائے الہی کا حصول ہے اور ان اصولوں کی خلاف ورزی کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کرنے والا اپنے مقصود کو ہرگز حاصل نہیں کر سکتا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو نہ تو زائد اور نہ انداز ضرورت کھانا، اسلامی تعلیمات سے انحراف کے برابر ہے۔ تیسری آیت میں تو زائد از ضرورت کھانے والے کو کھلم کھلا شیاطین میں سے قرار دیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ رخصائے رحمن اور رخصائے شیطان کا تعلق بقدر ضرورت اور زائد از ضرورت کھانے سے بھی ہے۔ اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مندرجہ ذیل ارشادات قابل توجہ ہیں۔

بہت کھانے والے سے اللہ کی پناہ مانگو۔ استعیدوا باللہ من الرغب۔

بھوک سے زیادہ کھانے والے کو اللہ پسند نہیں کرتا۔ ان اللہ یبغض الاکل شعبہ فوق۔

کھانا اتنا کھایا جائے کہ ایک دو نوالوں کی بھوک رہ جائے^{۳۴}۔

مدے میں ایک حصہ کھانے، ایک حصہ پانی اور ایک حصہ سانس کے لئے چھوڑنا چاہیے^{۳۵}۔

۳۱۔ قرآن۔ ۳۱: ۷۔ ۳۲۔ قرآن۔ ۵: ۸۷۔ ۳۳۔ قرآن۔ ۱۷: ۲۶۔ ۲۷۔

۳۴۔ صحیح بخاری، کتاب الاطعمہ، ۲۴۔ سنن ترمذی، ابواب الاشریت۔ ۳۵۔

معدہ کا مرض ہے اور رنگیں اس کی نالیاں ہیں اگر معدہ صحیح ہو تو رنگیں بھی ٹھیک رہتی ہیں۔
معدہ ناسد ہو جائے تو رنگیں بھی بیمار ہو جاتی ہیں۔^{۳۲}

کافرسات آنتوں سے کھانا ہے اور مومن ایک آنت سے^{۳۳}

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ان ہدایات وارشادات سے معلوم ہوا کہ آپ کے نزدیک صحت و بیماری کا انحصار معدے پر ہے اور معدے کی صحت و بیماری کا انحصار بقدر ضرورت اور ناکہ از ضرورت کھانے پر ہے۔ طب قدیم و طب جدید کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد علم طب کا نچوڑ ہے، بلکہ آپ نے معدے کو بیماری و تندرستی کی بنیاد قرار دے کر تاریخ طب کو ایک نیا عنوان عطا کیا۔

صحت کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر سے بحث کرتے ہوئے یہ بات خاص طور پر توجہ طلب ہے کہ قرآن و حدیث میں مذکور طبی ہدایات کی حیثیت کیا ہے ؟

قرآن و سنت کی یہ تعلیمات بظاہر محض اخلاقی معلوم ہوتی ہیں، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ اگر ہم عہد رسالت کو سامنے رکھ کر ان تعلیمات کا مطالعہ کریں، تو معلوم ہوگا کہ ان کی حیثیت فرامین و قوانین کی تھی اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلنے والا ہر لفظ حکم و قانون سمجھا جاتا تھا اور اس پر عمل کرنا معاشرے کی بہبود اور ضمیر کے اطمینان کا باعث ہوتا تھا۔ آج ان طبی اصولوں پر عمل کا صحیح راستہ یہ ہے کہ ان کی بنیاد پر ملک میں قوانین بنائے جائیں، جن کے پیچھے اخلاقی اور قانونی قوت موجود ہے۔ پہلے ابلاغ عام کے ذریعے ان کی خوب تشہیر کی جائے اور پھر ان کی خلاف ورزی کو قابل گرفت جرم قرار دیا جائے۔

ایک گمنام کتب خانہ

النوار مصلحت

گند گرہاڑ کے دامن میں دریائے سندھ کے بائیں کنارے پر حضور کا شہر آباد ہے جو اپنی تاریخی اور تجارتی اہمیت کی وجہ سے عہد قدیم سے مشہور چلا آ رہا ہے۔ انتظامی تقسیم کے اعتبار سے آج کل یہ ضلع کیمبل پور میں شامل ہے۔ تاریخی طور پر اس کا نواحی علاقہ اسکندراعظم کی گزرگاہ رہا ہے۔ محمود غزنوی کی پانچویں اور فیصلہ کن لڑائی یہیں پر ہوئی اور تقسیم ہند سے قبل کانگرس کو سیاسی طور پر سب سے بڑی شکست یہیں ہوئی۔

حضور کیمبل پور سے چودہ میل جانب جنوب تر بیلا جانے والے راستے پر واقع ہے۔ اگرچہ یہ بریلوے اسٹیشن نہیں، تاہم یہ بسوں، لارلیوں اور ویکنوں کے ذریعے راولپنڈی، پشاور، کیمبل پور اور تربیلا سے ملا ہوا ہے۔ جہاں ان مقامات کے لئے ہر پانچ منٹ کے بعد سواری مل سکتی ہے۔ یہاں پہنچنے کے لئے راولپنڈی سے صرف اڑھائی گھنٹے لگتے ہیں۔

حضور کے محلہ عظیم خان میں خواجہ محمد خان اسد کا "میرا کتب خانہ" موجود ہے۔ آپ ایک مشہور علم دوست شخصیت ہیں جو ۱۹۳۲ء سے اس کتب خانے کے لئے کتابیں جمع کر رہے ہیں۔ یہ کتب خانہ ان کے رہائشی مکان کی بالائی منزل میں واقع ہے۔ خواجہ صاحب عربی فارسی کے فاضل اور اعلیٰ پائے کے ادیب ہیں۔

اس کتب خانہ میں ساڑھے تین ہزار کے لگ بھگ کتب موجود ہیں جو سیرت و دنیا، تاریخ، سوانح عمریوں اور سفر ناموں، قرآن و حدیث، فقہ و قانون، ادب و سیاست، اور مکاتیب و خطبات جیسے اہم موضوعات کی حامل ہیں اور تمام کی تمام مشہور اور بلند پایہ مصنفین کی تصانیف ہیں۔

نایاب رسائل | میں قصہ حضرت بلالؓ مصنفہ بہادر شاہ ظفر نوابانہ سے تعلق رکھتا ہے اور کسی لائبریری میں شائد ہی موجود ہو۔

باقی رسائل کی تفصیل یہ ہے ان میں اکثریت قبل از تقسیم کے رسائل کی ہے۔ جن میں آجکل کئی نایاب ہیں۔ الایقاع جلد ۱۱-۱۹-۲۰، ۲۱، ۲۲ اور ۲۳، مخزن ۱۹۰۴ء چھ جلد، الہلال ۱۹۱۴ء پچیس جلد، الامداد (ج ۲-۳) تھانہ مہیون ۱۳۳۵ھ، پانچ عدد قاسم العلوم جلد ۱ (مولانا عتیق احمد صدیقی ۱۲۵۳ھ) چھ جلد، دین و دنیا دہلی ۱۹۲۴ء نوجلد، پیشوا دہلی (۱۴) ۱۹۳۲ء، سالنامہ سرویج لکھنؤ (ایڈیٹر شوکت تھانوی) ۱۹۳۳ء، اخبار الحدیث دہلی بھارت (سید تقریظ احمد مدیر) ۱۹۶۲ء، اشاعت اسلام (خواجہ کمال الدین احمد، احمدیہ تنظیم پریس لاہور) ۱۹۱۶ء، دگداز لکھنؤ (شرر) ۱۹۲۲ء، شفا (حکیم یوسف حضروی) مطبوعہ اکسیرات ہند کلکتہ پریس) ۱۳۴۶ھ، خطیب دہلی (ملا واحدی) ۱۳۳۶ھ، علی گڑھ میگزین ۱۹۳۷ء، آجکل دہلی ۱۹۳۵ء، غالب (مدیر مرزا شجاع، اہرتر) ۱۹۲۷ء، خیالستان (اختر شیرانی) ۱۹۳۵ء، رومان (اختر شیرانی) ۱۹۳۹ء، شان اسلام ج ۳ (صاحبزادہ قیوم قریشی سرحدی) پشاور، شان ہند بمبئی ۱۹۳۹ء چار جلد، الفرقان ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۵ء (نامی پریس لکھنؤ) دائرۃ المعارف ۱۹۴۷ء تا ۱۹۷۰ء مکمل فائل، عالمگیر خصوصی نمبر ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۳ء، ۱۹۴۴ء، نیرنگ خیال ۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۹ء کی چند جلدیں، ساقی خاص نمبر ۱۹۳۴ء، ۱۹۳۶ء، ۱۹۳۸ء اور ۱۹۴۰ء، ہالوں ۱۹۲۴ء، ۱۹۲۵ء، ۱۹۲۶ء، ۱۹۳۶ء، ۱۹۴۱ء اور ۱۹۴۶ء کی جلدیں، رسالہ صوفی، مثنوی بہاؤ الدین (مدیر ملک محمد دین) کی ۱۹۱۴ء، ۱۹۳۲ء تا ۱۹۴۳ء کی جلدیں۔ ادب لطیف ۱۹۳۹ء، نگار (نیاز فتح پوری) ۱۹۲۶ء، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۵ء کی جلدیں۔ کتب خانے کا ایک حصہ ڈراموں، مختصر افسانوں، تراجم اور ناولوں کے لئے وقف ہے جس میں تقریباً ہر معروف مصنف کی کتب ملتی ہیں۔

قلمی نسخے | ۱، ایک قرآن پاک خط کوفی میں موجود ہے جو کاغذ کی ساخت کے اعتبار سے تین سو سال پرانا معلوم ہوتا ہے۔

(۲) ایک پنج سورہ ہے جس کو فضل دین ملک مالہ (ایک قصبہ حضرو کے نزدیک ہے) نے

تحریر کیا ہے۔

(۲) تاریخ ارادت خان۔ یہ بہادر شاہ نامہ ہے، جس کے مصنف مرزا مبارک اللہ اور کاتب کنہیا لال ہیں۔ اس کی کتابت ۱۱۲۶ھ میں ہوئی ہے۔ یہ تاریخی نسخہ نہایت عمدہ حالت میں کتب خانہ میں محفوظ ہے۔ اس کو حال ہی میں مولانا غلام رسول مہر نے ترجمہ و ترتیب کے ساتھ ادارہ تحقیقات پاکستان پنجاب یونیورسٹی لاہور سے شائع کیا ہے۔

مولانا نذر صابری، ایم اے "نوادرات الہک" (سن تصنیف ۱۹۶۳ء) کے ص ۱۲ پر اس تاریخی کتاب کا تعارف اس طرح کرتے ہیں "مصنف مرزا مبارک اللہ متخلص بہ واضح سن تالیف ۱۱۲۶ھ، اورنگ زیب کی وفات کے بعد اس کے خاندان پر کیا گزری، مصنف نے اپنی سرگزشت کے پیرایہ میں اس داستان خونچکاں کو بیان کیا ہے۔ چونکہ وہ خود خاندانِ مغلیہ کا ایک منصب دار تھا۔ اور ارادت خان کا عہدہ اس کے خاندان میں عہد شاہجہانی سے چلا آ رہا تھا۔ لہذا "محم دوزخ خانہ" کے طور پر اس کے بیان کو بڑا اعتبار حاصل ہے۔ اس لئے یہ کتاب اپنے دور کی گراں قدر معتبر تاریخ کا درجہ رکھتی ہے۔ جلی نستعلیق میں خوشخط نسخہ ہے، جسے کنہیا لال نے سرست خاں کے لئے ۱۲۵۷ھ میں تحریر کیا تھا۔ آخر میں سرست خاں کی مہر ثبت ہے۔ یہ نسخہ خان بہادر محمد عظیم خاں کی ملکیت تھا۔ جو صاحبِ کتب خانہ کے چچا تھے۔"

(۳) مختلف معروف کتب مثلاً بہار دانش، شرح گلستان، یوسف زلیخا اور بوستان سعدی وغیرہ۔ ان سب کے کاتب وہی فضل دین ملک مالہ والہ ہیں۔

(۵) نوشت خاں زماں خاں پتی (PATTI)

پتی حصہ کے پاس ہی ایک معروف پتی ہے۔ یہ کتاب علی زئی دہانی خاندان کے ایک فرد کی خود نوشت سوانح عمری ہے، جو زیادہ تر خاندانی حالات پر مشتمل ہے۔ آخری واقعہ ۱۹۶۷ء اگست ۱۷ء کا درج کیا ہے۔ خان موصوف نے کافی طویل عمر پائی تھی۔ آخر عمر میں انھوں نے اپنی اولاد کے لئے یہ ڈائری لکھی تھی۔ ابتدا میں ان کے لئے چند اقوال بھی لکھے ہوئے ہیں۔

اخبار و افکار

دقائق شمار

🕌 کوہن یونیورسٹی (مغربی جہزی) میں اسلامی علوم کے پروفیسر ڈاکٹر عثمان ملک گزشتہ دنوں ادارہ تحقیقات اسلامی تشریف لائے۔ انہوں نے ادارہ کے ایک اجتماع میں موجودہ معاشرے میں مذہب کی اہمیت کے موضوع پر اپنا مبسوط مقالہ پیش کیا۔ ڈاکٹر ملک نے مذہب کی معاشرتی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے بتایا کہ مذہب انسان کے لئے ایک زندہ حقیقت ہے اور موجودہ دور میں اسلام کی ضرورت انسان کو پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جو وقت کے ہر چیلنج کا جواب دے سکتا ہے۔

🕌 اگست کی ابتدائی تاریخوں میں ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی سابق وائس چانسلر جامعہ کراچی نے اپنے قدمِ مہمت نردم سے ادارے کو مشرف فرمایا۔ ڈاکٹر قریشی ادارہ تحقیقات اسلامی کے ڈائریکٹر رہ چکے ہیں۔ ادارے کے معاملات و مسائل سے ان کی دلچسپی ایک بالکل فطری امر ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنی مصروفیت کے باعث پانچ دس منٹ دینے کا وعدہ کیا تھا مگر جب وہ آئے تو بات منٹوں سے گھنٹے تک جا پہنچی۔ انہوں نے تفصیل سے ادارے کے ہر شعبے کو دیکھا۔ ادارہ کاتب خانہ دیرینہ کی توجہ کا مرکز رہا۔ خوشی اور استعجاب کے ساتھ انہوں نے کتب خانے کی ترقی و توسیع کا جائزہ لیا اور اپنے عہد کے بعد کے اضافوں سے بہت متاثر ہوئے۔

🕌 ہارورڈ یونیورسٹی کی ڈاکٹر ایلا لایٹن اسٹاڈٹر (DR. ILLA LICHEN STADTER) نے ۲۵ اگست کو ڈاکٹر آف اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ جناب ڈاکٹر محمد رفیع حسن معصومی سے ان کے دفتر میں ملاقات کی۔ ڈاکٹر ایلا ہارورڈ مرکز ابحاث مالک وسطی سے منسلک ہیں۔ انھوں نے جناب ڈاکٹر کے ساتھ پاکستان، عالم اسلام اور دنیا کے معاشی، معاشرتی اور سیاسی مسائل پر تبادلہٴ خیال کیا۔

مراسلات

بخدمت گرامی جناب ڈاکٹر معصومی صاحب !

ماہ جون کے 'فکر و نظر' میں آپ کا ایک مضمون "شاہ ولی اللہؒ کا نظریہ تقلید" نظر سے گزرا تھا مسرت ہوئی کہ آنجناب نے حضرت شاہ صاحبؒ کے نظریہ کی بہترین اور صحیح ترجمانی کی ہے :

اگر غور کیا جائے تو منکر تقلید حضرات بھی مقلد ہیں۔ مثلاً ان کا امام بخاری کی کتاب بخاری شریف پر یہ اعتماد کہ اس میں حضور علیہ السلام کا مذہب صحیح بیان ہوا ہے اور اس اعتماد پر یہ حضرات احادیث بخاری شریف کی اتباع و تقلید کرتے ہیں بعینہ اسی طرح حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی مقلد ہیں حضرات بھی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ پر ایسا ہی اعتماد کرتے ہیں کہ یہ ائمہ بھی حضور علیہ السلام ہی کا مذہب بیان فرما رہے ہیں، تو یہ لوگ بھی اسی طرح سنت نبوی کے پیرو ہوتے ہیں، جیسے کہ امام بخاریؒ پر اعتماد کرنے والے۔

'فکر و نظر' بابت ماہ جولائی ۱۹۷۱ء میں گوجر خان کالج میں جناب کا خطاب بھی پڑھا ہے حد پسند آیا۔ اللہ تعالیٰ افادۂ خلائق کے لئے آپ کو دیرگاہ سلامت باکرامت رکھے اور اعلیٰ تحقیقات اسلامی کو بھی ثبات و دوام نصیب فرمائے۔ آمین۔ حقیقت یہ ہے کہ جب تک ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب ادارہ کے سربراہ رہے۔ تمام حساس، ذی علم مسلمانوں کو شکایت رہی، لیکن جب سے آپ تشریف لائے ہیں اور آپ کے ذی علم رفقاء کار نے آپ کی سرپرستی میں معاملات ادارہ کو ہاتھ میں لیا ہے۔ ادارہ بہت اچھے پنک پر جا رہا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ حکومت پاکستان کی وزارت قانون شکر دہریک کی مستحق ہے کہ اس نے ایسا عظیم تحقیقاتی ادارہ قائم کر دیا ہے۔

عبدالحکیم۔ ایم۔ این۔ اے !

سیکرٹری اطلاعات و نشریات، کل پاکستان جمعیت علماء اسلام

بعد الحمد والصلوة وارسال التسلیمات از فقیر محمد شمس الدین غفرلہ بخدمت گرامی مقدم محرم
جناب مولانا ڈاکٹر صغیر حسن معصومی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ وجعلہ فی حبیبہ صغیرا و فی امین الناس
مکبرا و عظیما آمین۔ عرض گزار ہے کہ ماہ نامہ فکر و نظر بابت ماہ جون ۱۹۷۱ء میں آپ کا ایک مضمون
بنوین شاہ ولی اللہؒ کا نظریہ تقلیدؒ نظر سے گذرا۔ بے ساختہ دل سے دعائیں نکلیں۔ اللہ
سبحانہ مزید خدمت دین متین کی توفیق نصیب فرمائے اور ان خدماتِ حسنہ کو
آنجناب کا زادِ آخرت گردانے۔

لا ریب کہ تقلیدِ حرام بھی ہے۔ جو ہذا ما وجدنا علیہ ابادنا قسم کی اندھی تقلید ہو۔
اور تقلید واجب بھی ہے جو صاحبِ شریعت علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ان کے اصحاب کرام
کی تقلید ہو بمصادق ما انا علیہ واصحابی۔ اور حضراتِ صحابہ کرام کے عمل مبارک میں اس
طرح کی بے شمار روشن مثالیں موجود ہیں کہ انہوں نے بوقتِ ضرورت صرف ایک آدمی کی
تقلید کر کے اپنے اعمالِ دینی انجام دیئے۔ شلاً :-

۱۔ تحویل قبلہ کے موقع پر صرف ایک صحابی کے یہ کہنے پر کہ میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام
کے ساتھ نماز عصر قبلہ مکہ کی طرف پڑھ کر آ رہا ہوں اتمامِ اہل قباد نے اس کے
قولِ واحد کی تقلید و تائید کرتے ہوئے بغیر مراجعت بہ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ و
السلام اپنا رخ بیت المقدس سے پھیر کر خانہ کعبہ کی طرف کر لیا۔

۲۔ حضرت ضاد بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ایمان اور احکام
نماز و روزہ سیکھ کر وطن واپس گئے اور آپ کی پوری قوم نے حضور علیہ الصلوٰۃ و
السلام سے اصالتاً تصدیق کئے بغیر صرف حضرت ضادؓ کے کہنے کے مطابق ساری عمر
دینِ اسلام پر عمل کیا اور ان کے ایمان و اعمال بفضلِ تعالیٰ بالکل صحیح رہے۔ کیوں؟
صرف اس لئے کہ ان کو اس شخصِ واحد پر یہ اعتماد تھا کہ یہ شخص جو کچھ کہہ رہا ہے،
اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے دین کے صحیح احکام بیان کر رہا ہے۔
نہ بالکل اسی طرح بعد کے جو کم علم لوگ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور
امام اعظم ابوحنیفہؒ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تقلید کرتے ہیں۔ ان کا بھی اپنے اپنے ان ائمہ ہدایت

پر پورا پورا یہ اعتماد ہوتا ہے کہ یہ امامانِ برحق رحمہم اللہ تعالیٰ بھی ہم کو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا دین متین ہی بتا رہے ہیں۔

اور تملیق مذاہب اربعہ میں حرام ہے، اور تملیق اس کو کہتے ہیں کہ ایک مسئلہ ایک مذہب سے لے لیا اور دوسرا مسئلہ دوسرے مذہب کا لے لیا۔ مثلاً امام شافعیؒ کے نزدیک خروج دم مفسد وضو نہیں مگر احناف کے نزدیک مفسد ہے اور لمس نساء (محض بوس وکلمہ) خفیوں کے نزدیک مفسد وضو نہیں اور شوافع کے نزدیک مفسد ہے تو اگر ایک شخص کا خون بھی نکلا ہو اور اس نے بوس وکلمہ بھی کیا ہو اب وہ شخص یوں کہے کہ خروج دم کے مفسد ہونے میں میں امام شافعی صاحب کا مقلد ہوں اور لمس نساء کے مفسد ہونے میں میں امام ابوحنیفہ صاحب کا مقلد ہوں اور نماز پڑھتا ہوں تو ایسی تملیق منع ہے۔ دائ الحکم الملقن باطل بالاجماع وجعل دخرق لاجماع (شافعی)۔ تو ایسا کرنے والا آدمی كالشاة العائرة بین الغنیم تعیر الی ہذہ مرة والی ہذہ مرة۔ الحدیث کا مصداق بن جاتا ہے۔ اعازنا اللہ منها۔

تو اس طرح کا ”ملغوبہ“ بنانا منع ہے۔ خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ ولا تتبع السبل فتفرق بکرم۔ الآجۃ اور دان تطع اکثر من فی الارض یفلوک عن سبیل اللہ۔

الآیۃ۔ سحۃ الانعام

مختصراً یہ ہیں وہ آیات اور احادیث، جن کو ”عقد الجید“ میں مجملہ اور ”حجۃ اللہ البالغۃ“ میں مفصلہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نور اللہ مرقدہ نے بیان فرمایا اہل ان بھی کچھ پاکیزہ خیالات کو آئینہ نگاہ نے اردو کا جامہ پہنا کر نفع بخش خلافت بنایا۔ فجزاکم اللہ رب البرایا۔

اور اگر ٹھٹھے دل سے نوجوان اگریزی تسلیم یافتہ طبقہ نے آپ کے مقالہ کو غور و فکر سے پڑھ کر قائمہ اٹھانے کی کوشش کی تو ان شاء اللہ ان کے لئے بے حد مفید، مشعل راہ اور موجب ہدایت ہو گا۔ واللہ العادع۔

انتقاد

غفر الفرائد معروف بہ شرح منظومہ حکمت (امور عامہ جوہر و عرض)

تالیف : حاجی ملا ہادی سبزواری - ۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق

بہ تحقیق : پروفیسر مہدی محقق - تہران - پروفیسر ہیگو اینزونسو -

کتاب مذکور امور عامہ پر جوہر و عرض کی شرح میں ایک مفہیم کتاب ہے۔ یہ کتاب ایک ایرانی عالم ملا ہادی سبزواری بن الحاج مہدی کی تصنیف ہے، جو کہ علاقہ سبزوار کے سربراہ اور تاجسروں میں تھے۔

آپ نے کئی محرقہ تالیفات یادگار چھوڑی ہیں جن میں سے کچھ تو مستقل رسالے ہیں اور کچھ شروع و حواشی ہیں۔ ان کی تالیفات میں سے بعض تو زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہیں اور بعض ابھی تک اہل علم کے کتب خانوں کی زینت ہیں۔ مطبوعات میں ایک کتاب اسرار الحکم ہے۔ ان کی دوسری کتاب غرر الفرائد ایک منظوم رسالہ ہے جس میں انہوں نے ابواب حکمت کی پوری تشریح کی ہے۔ یہ رسالہ مندرجہ ذیل سات مقاصد پر مشتمل ہے۔

۱۔ امور عامہ - ۲۔ (بالخصوص) البہیات -

۳۔ طبیعیات - ۴۔ علوم رسالت -

۵۔ منامات (خوابیا) - ۶۔ معاد -

۷۔ علم اخلاق -

مصنف خود اس رسالہ کے عنوان کے متعلق لکھتے ہیں :-

سمیت هذا غرر الفرائد اور غنت فیہا عقد العقائد

میں نے اس رسالہ کو غرر الفرائد کے عنوان سے موسوم کیا ہے اور اس میں میں نے عقائد کی مٹی مٹی

بائیں ذکر کی ہیں۔

اس رسالہ پر عربی زبان میں کئی شرحیں اور تعلیقات لکھی گئی ہیں۔ جو رسالے کے مطلب کو سہل الفہم بنا دیتی ہیں۔

ڈاکٹر مہدی محقق صاحب بھی اس رسالہ کے شارح ہیں۔ انہوں نے اپنی شرح کے علاوہ کچھ اور شرحیں اور تعلیقات بھی شامل کر دی ہیں۔ بعض تعلیقات و حواشی وہ ہیں جو خود اس رسالہ کے مصنف الحاج سبزواری نے لکھے ہیں۔ اور بعض تعلیقات وہ ہیں جن کو ہیدرجی اور آملی نے لکھا ہے۔

ڈاکٹر مہدی محقق تہران یونیورسٹی کے پروفیسر ہیں اور تہران کے مؤسسۃ الدراسات الاسلامیہ کے مدیر بھی ہیں۔

یہ رسالہ ایک مقدمہ (انگریزی زبان میں) کے ساتھ طبع ہوا ہے۔ جسے پروفیسر توشی بیگو ایزوتسو نے لکھا ہے۔ پروفیسر موصوف جاپان کے شہر کئی اوکی کی یونیورسٹی میں بطور مہمان آئے ہوئے ہیں۔ اور کینیڈا کی میک گیل یونیورسٹی کے پروفیسر ہیں۔

اس مقدمہ میں فاضل پروفیسر نے مرحوم سبزواری کے افکار کی وضاحت کی ہے۔ اور ان کے افکار کا جرمنی، فرانس اور امریکہ کے بعض مفکرین کے افکار کے ساتھ موازنہ کیا ہے۔ ساتھ ہی اس نے مرحوم سبزواری کے اسلاف کرام کی بھی تعریف کی ہے، جنہوں نے سرزمین ایران میں فلسفہ کی غرض و غایت پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

الحاج سبزواری کی شخصیت فلاسفہ، علماء اور صوفیاء، سب کے نزدیک بلند پایہ سمجھی جاتی ہے۔

اس رسالہ کی عربی شرح ص ۳۵ سے لے کر ص ۸۸ تک ہے۔ اور اس پر جو حاشیے اور تعلیقات لکھے گئے ہیں وہ ص ۱۹۱ سے لے کر ص ۵۸۷ تک پہنچتے ہیں۔ اور انگریزی مقدمہ ص ۱۵۳ صفحات پر مشتمل ہے اس کا انگریزی ترجمہ اور عربی اصطلاحات ص ۵۹۱ سے لے کر ص ۶۶۲ تک ہے اور فہرست سمیت ص ۶۷۹ تک ہے۔

اس رسالہ میں زیر بحث فلسفیانہ مباحث وہی ہیں جن کو مشائخ کے طریقہ پر شیخ رئیس

ابن سینا نے اختیار کیا ہے۔ چنانچہ متاخرین میں سے شیخ نصیر الدین طوسی، شیخ الاشراق صوفی، سہروردی، صوفی ابن عربی، (متکلم) فخر الدین رازی، ملا باقر میرداماد اور ملا صدرا جیسے حضرات نے اسی بیج پر اپنے افکار کا تجزیہ کیا ہے۔

یہ تاریخی حقیقت ہے کہ جن متشرقین نے فلسفہ و حکمت پر قلم اٹھایا ہے۔ ان کو برصغیر ہندوستان اور بلاد ایران کے متاخرین مفکروں کی کتابوں کے مطالعے کا موقعہ نہیں ملا، اور وہ بلاد مشرق کے ان مفکرین کے افکار سے روشناس نہ ہو سکے جنہوں نے الہیات، طبیعیات اور کلام پر عمدہ اور دقیقہ سنج بحثیں کی ہیں۔ مثال کے طور پر قطب الدین رازی، ملا صدرا الدین شیرازی، ملا عبدالحکیم سیالکوٹی، ملا محمود جوہپوری، ملا محب اللہ بہاری، ملا عبدالحی بنجر العلوم، فضل امام خیر آبادی اور عبدالحق خیر آبادی کی تالیفات سے انہیں کوئی آگہی نہیں۔

اس رسالے کا انگریزی مقدمہ بے حد مفید ہے۔ اس میں پہلی بار یورپ اور امریکہ کے حکماء کو دعوت دی ہے کہ وہ مشرقی ممالک کے مفکرین و حکماء کی ان بیش قیمت تالیفات سے استفادہ کریں، جن سے مشرق میں حکمت و فلسفہ کا ارتقاء ہوا۔

ہم مسلمانوں کے لئے یہ موقع فراہم ہوا ہے کہ ہم دنیا کے خاص میدانِ فکریں اور عام علمی محافل میں اپنے اسلاف کے افکار اور ان کی مسماعی جمیلہ کو پیش کریں۔

ہم دیکھ رہے ہیں کہ اخیار (مغربی لوگوں) کی نظریں ہمارے اسلاف کے ان عمیق افکار پر بار بار پڑ رہی ہیں۔ جو انہوں نے مشرقی ممالک میں اپنی تالیفات کی صورت میں یاد گاریں چھوڑی ہیں۔ یہ جدوجہدِ انگریزی ترجمہ دنیا بھر میں ہمارے اسلاف کے افکار سے روشناس ہونے کی طرف پہلا قدم ہے۔ آخر میں ہم دونوں فضلاء جاہانی پروفیسر جناب توشیکوہی تو، اور پروفیسر مہدی محقق کے مشکور ہیں جنہوں نے اس رسالے کے عربی متن اور عربی شرح کی تحقیق میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔

اس کتاب کی قدر و قیمت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ فرزندِ ان قوم نے اس بیش قیمت تالیف کو نشر کر کے سرزمینِ ایران کے تاریخِ فلسفہ و حکمت کے مباحثہ کا مدونہ کھول دیا ہے اور نتیجتاً اس کے قدیم خزانوں سے روشناس اور بہرہ مند ہونے کا فرض

ہے۔ سلسلہ حکمت ایرانیہ کے نام سے ایک انجمن بنائی ہے جو کہ اہم باہمی ہے۔
مقررین حسن معصومی

(شاہ ابوالحسن محبوب علی شاہ نے عربی سے اردو میں منتقل کیا)

تاویل تشریح | مؤلفین: قمر ام ترسی و علامہ عرشی امرتسری۔ پتہ: مکتب حناد
شرف الرشید، شاہ کوٹ ضلع شیخوپورہ، صفحات ۱۳۲، قیمت دو روپے۔ کاغذ اخباری
طباعت گوارا۔

زیر تبصرہ کتاب کے پہلے حصے 'بہائی مذہب کا پس منظر اور پیش رفت' (صفحہ ۷ تا ۶۳) کے
مؤلف قمر ام ترسی ہیں۔ حرف آغاز اور کتاب کا دوسرا باب، جو پوری کتاب کا اہم نام (تاویل تشریح)
ہے، جناب عرشی امرتسری کا تحریر کردہ ہے۔ اساحیلیوں، بایوں اور بہائیوں کے عقائد ان
مذہب کی کتب کے حوالے سے بیان کئے گئے ہیں، ان سب فرقوں کو عربی اسلام کے خلاف
عجمی رد عمل بتایا گیا اور تلقین کی گئی ہے کہ بقول علامہ اقبالؒ
از خیالات مجسم باید حذر

کتاب میں اہل تشیع اور قادریوں کا بھی ضمناً ذکر موجود ہے۔

باب اول میں مرزا علی محمد باب کے دعویٰ پر سیر حاصل بحث کے بعد بہار اللہ (باب کے
ایک مرید) کے ادا مانے نبوت اور بہائی مذہب کے خدوخال نمایاں کئے گئے ہیں۔ بہار اللہ کے
دوسری حکومت کے آثار کا رہنے، بہائی مذہب کے مسیحیت سے مشابہ ہونے، بہائی شریک میں لفظی
اور زمانہ سازی کے اصولوں کی موجودگی نیز بابیت اور بہائیت کے سراپا تاویل پذیر عقائد اس
باب میں مطالعہ کئے جاسکتے ہیں۔

باب دوم میں ایرانیوں کی عرب دشمنی اور مذکور فرقوں کے عجیب و غریب تاویلی عقائد سے
مآخذ و مصادر کے مندرج ہوئے ہیں۔ کتاب کا مقصد تالیف یہ بیان ہوا ہے کہ کم پڑھے لکھے
فرد ہندی کے شکار اور قرآن مجید کے ہمہ گیر اور ابدی رہنمائی سے ناواقف مسلمانوں کو تاویلی
فروں کے گرد و خدو، خصوصاً بہائی مصنفین کے اثرات سے بچایا جاسکے۔

تاویل کا میدان بہت وسیع ہے۔ بہتر یا قہتر اسلامی فرقوں کے وجود کا نام تاویل ہی سے تیار ہوا ہے اور کل حنبلہ بنیاد میثم فرعون، مگر تاویل کے اس افسوسناک کام کو کسی ایک خطہ زمین خطہ ایران کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا۔ "عجمیت" ایک وسیع اصطلاح ہے جسے تمام غیر عربی ممالک کی خاطر استعمال کیا جاتا ہے۔ "عجم" کے علاوہ اگر کوئی عرب ملک بھی دور دراز کی تاویلاً کو اپنا شعار بنائے، تو معنوی طور پر وہ بھی "عجمیت" کی راہ پر چل رہا ہوگا۔ مؤلفین نے مذکورہ تاویلی فرقوں کو سرزمین ایران سے بامرار مرلوط کر لیا حالانکہ یہ بات تحقیقی طور پر محل نظر ہے جن چند مؤلفین کی آراء سے اس کتاب میں استناد کیا گیا ہے، وہ موجودہ وطنیت و قوم پرستانہ تحاریک کے جذبات سے سرشار ہو کر لکھی گئی ہیں۔ بہر حال تاویلات سازی اور فرقہ آرائی کا تاسف انگیز کام ہر ملک میں ہوتا رہا ہے البتہ اس کی کیفیت میں کمی یا بیشی دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ تقریباً الزام سارے عالم اسلام کے لئے ہے۔

کتاب کے باب اول میں بہاء اللہ کے حالات زندگی اور عقائد کو علی محمد باب اور اس کے مذہب کی مانند واضح تر لکھنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ طباعت کی متعدد غلطیوں کے علاوہ، صفحہ ۷۶ و ۷۷ وغیرہ پر اسماعیلی ہفت امامی لوگوں کو اثنا عشری حضرات کے ساتھ مخلوط کر دیا گیا ہے۔ مجموعی طور پر کتاب تحقیقی اور متوازن ہے۔ خدا کرے یہ کتاب ایسی سنجیدہ طبائع کے ہاتھ لگے جو حقیقت حال کو سمجھ سکیں ورنہ ایسی کتاب مزید فرقہ آرائی کا موجب بھی ہو سکتی ہے۔ کتاب کے ناشر اور مسئول چودھری محمد عالم ٹھیکیدار ہیں۔

(ڈاکٹر محمد ریاض)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

پاکستان کے لئے	بیرونی ممالک کے لئے	
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	Islamic Methodolog in History (انگریزی) ار ڈاکٹر فضل الرحمان
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	Quranic Concept of History (انگریزی) از مظہر الدین صدیقی
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی) ار ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	اسماء رازی کا علم الاحلاق (انگریزی) ار پروفیسر جارج این آئیہ
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	Alexander Against Galen on Motion (انگریزی) Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی) از مظہر الدین صدیقی
۱۰/-	۱۲/۵۰	The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی) ار ڈاکٹر احمد حسن
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	Proceedings of the International Islamic Conference ایڈٹ ڈاکٹر ایم - اے خاں
۱۰/۰۰	-	مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ
۱۵/۰۰	-	ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً
۱۵/۰۰	-	ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً
۸/۰۰	-	موسم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی
۳/۰۰	-	احماع اور ناب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی ہار ایٹ لا
۱۰/۰۰	-	رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری
۷/۵۰	-	اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی
۱۰/۵۰	-	امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی
۱۵/۰۰	-	امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ ار ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
۱۵/۰۰	-	امام ابو عبیدہ کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ
۱۵/۰۰	-	از مولانا عبدالرحمن طاہر سوری
۱۲/۰۰	-	ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً
۵/۵۰	-	نظام عدل کستری (اردو) از عبدالعفیظ صدیقی
		رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر یحییٰ محمد حسن

۲ - کتب زیر طباعت

A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce

اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگلش) از کے این احمد

The Political Thought of Ibn Taymiyah

ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگلش) از قمر الدین خاں
مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم از تنزیل الرحمن

Family Laws of Iran

ایران کے عائلی قوانین از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad
ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہرسال مارچ، جون، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

سالانہ چدہ

برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۶ شلنگ	۵/- روپے
	۵ پونڈ اسٹرلنگ	۱۴ شلنگ
		۱/۵۰ اسٹرلنگ
ایضا	ایضا	ایضا
الدراسات الاسلامیہ		

ماہنامے

۶/۰۰	۱۴ شلنگ	۰/۶۰ پیسے
	۲ پونڈ اسٹرلنگ	۱ شلنگ ۶ پیسے
		۰/۲۰ اسٹرلنگ
ایضا	ایضا	ایضا
سندھان (بنگالی)		

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے ہی کاپی شرح پر مروجہ کے لئے موجود ہیں۔ دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ ان کے جو مقالات ان حرائد میں اشاعت پر رہتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پس کرتا ہے۔

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، حملہ نکیلر اور پبلیشر صاحبان دو سدرجہ ذیل شرح کمیشن دیا جاتا ہے۔

۱۰۰	یک ہو تو	۲۵ فیصدی
۵۰۰	"	۳۱/۳ فیصدی
۱۰۰۰	"	۴۰ فیصدی
ایک ہزار سے اوپر	۵۵ فیصدی	

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصدی اور

(ب) تمام نکیلر، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹ کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے۔ انہیں چالیس کے بجائے پچاس فیصد کے حسابہ سے کمیشن دیا جائے گا۔

جملہ خط و کتابت کے لیئے رجوع فرمائیں

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

إِنِّى أَعْلَمُ
لِتَفْقَہِہِ

تذکرہ دین و مائتہ عامل دین

ادارہ تحقیقات اسلامی • اسلام آباد

فکر و نظر اسلام آباد

جلد ۹	رمضان المبارک ۱۳۹۱ھ نومبر ۱۹۷۱ء	شمارہ ۵
-------	---------------------------------	---------

مشمولات

- نظرات ————— مدیر ————— ۳۲۲
- سید الشعراء حضرت عبداللہ بن معاذ انصاریؓ — ڈاکٹر ظہور احمد ظہر — ۳۲۶
- تفسیر ابی منصور ماتریدی ————— ڈاکٹر محمد صغیر حسن مصومی — ۳۳۷
- لفظ ”فقہ“ اور اس کے مترادفات
- کاتاریخی جائزہ ————— ڈاکٹر احمد حسن — ۳۵۷
- شیخ عبدالبنی گنگوہیؒ کی دینی خدمات — ارشاد الحق قدوسی — ۳۷۰
- اسلامی طبی ہدایات کا عملی نفاذ ————— محمد یوسف گورایہ — ۳۸۳
- قلمی معاونین کی خدمت میں ————— ادارہ — ۳۹۰
- مراسلات ————— ————— ۳۹۲
- اخیل و انکار ————— وقائع نگار ————— ۳۹۳
- فہرست مخطوطات
- کتبخانہ ادارہ تحقیقات اسلامی ————— محمد طفیل — ۳۹۶
- خلفائے اسلام ————— ڈاکٹر عبدالرحمن شاہ ولی — ۳۹۸
- انتقاد { عطیہ پاکستان
مولانا غلام محمد قرظی } — انوار صولت
- مقالات دہم رضا (حصہ سوم) ————— محمد طفیل

نظرات

ماہِ صیام مبارک !

یہی وہ بابرکت مہینہ ہے جس میں خالق کائنات کا آخری صحیفہ ہدایت نازل ہوا۔ شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن (رمضان کا مہینہ جس میں قرآن نازل کیا گیا) اس مہینے کی سب سے بڑی فضیلت یہی ہے کہ نزول قرآن کے لئے اللہ رب العزت نے اسے منتخب فرمایا۔ اس مہینے میں انسانیت کو وہ نسخہ تمکیم عطا ہوا جو فلاح دارین کی ضمانت ہے اور جس کی بدولت انسان کو شرف و منزلت کا کمال حاصل ہوا۔ اس کا مقام اتنا بلند ہوا کہ وہ پروین اس کے سفر کی گرو راہ ہو گئے۔

یہ مہینہ مسلمانوں کی ایک اہم عبادت کے لئے خالق ارض و سماء نے مخصوص کر دیا ہے حکم ہے کہ من شہد منکم الشهر فلیصمه (تم میں سے جو موجود ہو چاہئے کہ وہ مہینے کا روزہ رکھے)۔ مسلمانوں کے حق میں اس کے فضائل بے شمار ہیں۔ لیکن اگر ذرا غور و تامل کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ مہینہ جملہ بنی نوع انسان بلکہ تمام مخلوقات ارضی و سماوی، جن و انس سب کے لئے باعث خیر و برکت ہے۔ آج دنیا میں نیکی، خیر اور بھلائی کا جتنا بھی اور جہاں کہیں بھی وجود ہے، بلا واسطہ یا بالواسطہ اسی مہینے کا فیضان ہے۔ قرآن شہ آتا تو آج دنیا جہالت کی تاریکیوں میں اسی طرح ڈوبی ہوتی جس طرح ظہور اسلام سے پہلے تھی۔ یہ قرآن ہی کا نور ہدایت ہے جس سے اقصائے عالم میں علم و حکمت کی قندیلیں روشن ہیں۔

یہی وہ مہینہ ہے جس میں سے ایک سو ہزار مہینوں سے بہتر ہے۔ انا انزلنا فی لیلة القدر وما ادرک ما لیلة القدر غید من الف مشہد (بے شک ہم نے اسے (قرآن کو) نازل کیا قدر کی رات میں۔ تمہیں معلوم ہے قدر کی رات کیا ہے۔ قدر کی رات سے ہزار مہینوں سے بہتر ہے) اس رات میں فرشتے اور جبریل امیں اللہ کی برکتیں اور رحمتیں لے کر اترتے ہیں۔ تنزل الملائکة والروح فیہا باذن ربہم۔ (اس رات میں ملائکہ اور روح الامیں اپنے پروردگار کے اذن سے نازل ہوتے ہیں) یہ رات مجسم سلام اور سراپا رحمت ہے۔ سلام ہی حتی مطلع الفجر (یہ رات سلامتی ہے طلوع فجر تک) خوش نصیب ہیں وہ لوگ جو اس مہینے کو پاتے ہیں اور اس کی برکتوں سے کماحقہ فیضیاب ہوتے ہیں۔

رمضان کے روزے مسلمانوں پر فرض عین ہیں۔ اس کی فرضیت نص قطعی سے ثابت ہے۔ یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم۔ بلا عذر شرعی اس کا ترک کرنا کھلی ہوئی معصیت ہے۔ اور بعذر شرعی ترک کی صورت میں اس کی قضا واجب ہے۔ فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدہ من ایام آخر۔ پس جو تم میں سے بیمار ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں تعداد پوری کر لے۔ روزے کی تعریف، روزے کی تاریخ، روزے کی شرعی حیثیت، روزے کے احکام و مسائل، روزے کے دینی و دنیوی یا جہانی و روحانی فوائد، روزہ رکھنے یا نہ رکھنے پر ثواب و عذاب، یہ اور اس قسم کے دوسرے بہت سے پہلو ہیں جن کے متعلق علماء کرام کی تحریروں اور واعظین عظام کی تقریروں سے بہت کچھ معلومات حاصل ہو جاتی ہیں۔ اور اس قبیل کی تھوڑی بہت معلومات تقریباً ہر مسلمان کو حاصل ہیں لیکن پھر بھی ضرورت ہوتی ہے کہ ان کا ذکر بار بار کیا جائے کہ انسان غفلت کا شکار ہے اور ہدایات ربانی کو بار بار یاد کرنے اور یاد دلانے کی ضرورت ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ دیگر مذہبی فرائض اور ارکان دین کی طرح روزے کی پابندی بھی مسلمان معاشرے سے روز بروز کم ہوتی جا رہی ہے۔ روزے کے دنوں میں لوگ کھلے بندوں کھانے پینے میں بھی ایک محسوس نہیں کرتے۔ ہوٹلوں، ریسٹورانوں، تھوہ خانوں اور طعام گاہوں

میں رفتہ کی ہے۔ حرم حق کو احترامِ رمضان کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ صورت حال انتہائی مشکلہ خیز ہے۔ لوگ بندوں سے ڈرتے ہیں اور خدا سے نہیں ڈرتے۔ یخشیون الناس نخشیة اللہ او استخشیہ (وہ لوگوں سے ڈرتے ہیں، اللہ سے ڈرنے کی طرح یا اس سے بھی زیادہ سخت) حالانکہ اللہ زیادہ سزاوار ہے کہ اس کے خوف کو قلب کی گہرائیوں میں جاگزیں رکھا جائے۔ خدا کا خوف تو دلوں میں باقی نہیں رہا۔ اجتماعی احتساب کی گرفت پہلے ہی ڈھیلی پڑ چکی ہے۔ ارشاد و تبلیغ کے ادارے اپنی فعالیت کھو چکے ہیں۔ حکومت کی مشینری بھی حرکت میں نہیں آتی۔ پھر اصلاح ہو تو کیونکر ہو؟

دینِ حنیف کی جملہ عبادات کی غرض و غایت ان کی ظاہری صورتیں ہی نہیں بلکہ کچھ اور بھی ہے۔ دینی اعمال کی ظاہری صورتیں جسم ہیں، ان کی روح وہ لقیقی قلبی اور وہ جذبہ ہے جسے قرآن کی اصطلاح میں لفظِ تقویٰ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہی تقویٰ دین کے اعمالِ ظاہری کی غرض و غایت ہے جو اسلام میں تقرب کا ذریعہ اور بزرگی کا معیار ہے قربانی ایک دینی فریضہ ہے جس کا ظاہر اللہ کی راہ میں جان و مال کا ذبح کرنا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کو قربانی کے گوشت یا خون سے غرض نہیں بلکہ اصلِ مطلوب وہ تقویٰ ہے جس کے بغیر قربانی اور عام ذبیحہ میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ شائعِ حقیقی اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ لَنْ يَنْتَظِرَ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَا دِمَائِهَا وَلَكِنْ يَنْتَظِرُ التَّقْوَىٰ مِنْكَ اللَّهُ كَوْنِ اس (قربانی کا گوشت پہنچے گا نہ اس کا خون، بلکہ تقویٰ ہے جو اے تمہاری طرف سے پہنچے گا)۔ ٹھیک اسی طرح روزے کی نسبت فرمایا کہ اس کی غرض و غایت بھی تقویٰ ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ - (اے وہ لوگ جو ایمان لائے تم پر روزہ فرض کیا گیا جس طرح فرض کیا گیا تھا تم سے پہلے لوگوں پر تاکہ تم صاحبِ تقویٰ ہو جاؤ)۔

معلوم ہوا کہ جس طرح جسم بغیر روح کے بیکار ہے دینی عبادات اور مذہبی اعمال بھی بے اثر ہیں اگر وہ تقویٰ سے خالی ہوں۔ اگر کوئی دینی عمل اپنے عامل کے اندر مطلوبہ نتیجہ پیدا نہ کر سکے تو سمجھنا چاہیے کہ عمل میں کوئی کمی یا کوتاہی رہ گئی۔ اور اس کمی کو مٹانے کی فکر ضروری ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ بعض حالات میں دینی اعمال سے مطلوبہ ناکج برآمد نہیں ہوتے۔ ہم موجودہ مسلمانوں میں پائی جانے والی دینداری بسا اوقات متضاد صفات کی حامل نظر آتی ہے۔ اس صورت حال کو دیکھ کر بعض لوگ محکمہ چینی یا رائے زنی پر آتے ہیں تو طرز گفتگو ایسا اختیار کرتے ہیں جس سے ارکانِ اسلام کی تحفیف ہوتی ہے بلکہ اس دوتی اور تضاد کی آڑ میں وہ خود دین کو نشانہ بنانے سے نہیں چوکتے۔ مثلاً اگر کسی مسلمان کو نماز روزے کی تلقین کریں تو وہ خاموش رہنے یا شرمسار ہونے کی بجائے بحث و تکرار پر اتر آئے گا اور کچھ لوگوں کی ظاہری دینداری کی مثال دے کر اپنی بے عملی اور ارکانِ دین کی عدم پابندی پر دلیل جواز پیش کرے گا۔ وہ فوراً کہے گا ایسی نماز سے کیا فائدہ جس کے ساتھ برائیاں بھی شامل ہوں۔ یہ رجحان غلط اور یہ انداز فکر غیر صحیح ہے۔ مریض کو اگر علاج سے فائدہ نہ ہو تو وہ علاج کی ضرورت و اہمیت کا منکر نہیں ہو جاتا۔ اگر کوئی شخص روزہ رکھ کر بھی تقویٰ سے عاری رہتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ روزے میں افزائشِ تقویٰ کی صلاحیت نہیں اور روزہ رکھنا غیر ضروری ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کی تربیت کے لئے جو وظائف مقرر کر دیئے ہیں، وہ اپنی جگہ پورے ہیں۔ کمی ہو سکتی ہے تو ہمارے یقین و عمل میں۔

اللہ تعالیٰ ہمیں صدقِ نیت اور اخلاصِ عمل کے ساتھ اپنے دین پر چلنے کی توفیق عطا کرے۔ آمین!

”سید الشعراء“

حضرت عبداللہ بن رواحہ انصاریؓ

ظہور احمد ناظم

حضرت عبداللہ بن رواحہ انصاری رضی اللہ عنہ ان خوش نصیبوں میں سے ہیں جنہوں نے اسلام کی خدمت میں سیف و قلم کے شاندار کارنامے سرانجام دیئے۔ وہ دیگر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں کئی لحاظ سے ممتاز نظر آتے ہیں۔ وہ شاعر دربار نبوت تھے۔ اور اس حیثیت سے انہوں نے اسلام اور رسول اکرمؐ کے دفاع کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی تھی۔ جس کے صلے میں انہیں دربار رسالت سے دعا کے ساتھ ”سید الشعراء“ کا خطاب عطا ہوا تھا۔^۱

حضرت بن رواحہ مادری اور پدری دونوں نسبتوں سے ”خزرجی“ تھے۔ کتب تاریخ اور تراجم کے مطابق ان کا سلسلہ نسب یوں ہے: ابو محمد عبداللہ بن رواحہ بن ثعلبہ بن امرئ القیس بن عمرو بن امرئ القیس بن مالک بن ثعلبہ بن کعب بن الخزرج۔^۲ گویا ان کا سلسلہ نسب گیارہ پشتوں سے ان کے جدِ اعلیٰ یا بانی قبیلہ الخزرج سے جاملتا ہے۔ ان کے سوتیلے بھائی حضرت ابوالدرداءؓ اور ان کے بھانجے حضرت نعمان بن بشیرؓ انصاریؓ جلیل القدر صحابہ میں سے تھے۔ ابن حجر عسقلانی اور حافظ ذہبی نے مراثی سے بیان کیا ہے کہ حضرت ابن رواحہ کی کوئی نرینہ اولاد نہیں تھی۔ اس لئے ان کی نسل آگے نہیں چلی۔^۳

بیعت عقبہ اولیٰ میں انصار کے بارہ افراد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کی اور حضرت

۱۔ طبقات الشعراء، ص ۱۸۸، شرح شواہد المغنی، ص ۲۸۸۔

۲۔ مجاز انساب العرب، ص ۳۶۳، الاصابہ ۲: ۲۹۸، الآدمی ص ۱۸۳، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۶۔

۳۔ الاصابہ ۲: ۲۹۸، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۶۔ ۴۔ حوالہ سابق۔

مصعب بن عمیر کو تعلیم قرآن اور تبلیغ اسلام کے لئے آپ نے ان کے ساتھ بھیج دیا۔ آئندہ سال وہ جب حج کے لئے واپس آئے تو ان کے ساتھ مسلمانوں کی اچھی خاصی تعداد مدینہ سے مکہ آئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اس مرتبہ بیعت کرنے والوں کی تعداد ستر تھی۔ جن میں حضرت عبداللہ ابن رواحہؓ بھی تھے۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ پہنچے تو انصار میں سے جن لوگوں نے آگے بڑھ کر آپ کا استقبال کیا اور اپنے ہاں فرود کش ہونے کی درخواست کی ان میں حضرت ابن نافعؓ بھی شامل تھے۔ ہجر جب بدر کے مقام پر مشرکین اور اہل اسلام کے درمیان پہلا تاجی معرکہ ہوا تو سب سے پہلے مقابلے میں آنے والوں میں حضرت ابن رواحہؓ شامل تھے اور انہوں نے ہی آنحضرتؐ کے حکم سے اہل مدینہ کو فتح اسلام کی خوش خبری سنائی تھی۔

سنہ چھ ہجری کے آخر میں مدینہ کے مقام پر جب بیعت الرضوان ہوئی اور اہل مکہ کے ساتھ معاہدہ صلح طے پایا تو اس وقت بھی حضرت ابن رواحہؓ آنحضرتؐ کے شریک سفر تھے۔ اس معاہدہ کی رد سے مسلمانوں کو آئندہ سال عمرۃ القضا کی اجازت ملی۔ اس موقع پر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ساتھ اونٹنی پر سوار ہو کر مکہ میں داخل ہوئے تو ابن رواحہؓ نے آپ کی سواری کی مہار بکڑ رکھی تھی اور آگے آگے یہ رجز پڑھتے جاتے تھے:

خلوا بنی الکفار عن سبیلہ خلوا نکل الخیر فی رسولہ

ترجمہ: اے انجائے کفار! اللہ کے رسول کا راستہ چھوڑ دو! آپ کے راستے سے ہٹ جاؤ کیوں کہ خیر و برکت ساری کی ساری اللہ کے رسول میں ہے۔

حضرت عمرؓ نے جب انہیں یہ رجز یہ اشعار پڑھتے ہوئے سنا تو کہنے لگے: اے ابن رواحہ!

۵۔ سیرت ابن ہشام "۲: ۷۳ تا ۸۳۔

۶۔ حوالہ سابق۔ ص ۱۳۰۔ طبقات ابن سعد ۳: ۷۹۔

۷۔ سیرت ابن ہشام "۲: ۷۷ تا ۷۹۔

۸۔ سیرت ابن ہشام "۳: ۳۲۱، الاصابہ ۲: ۲۹۸۔

اللہ کے حکم میں روادح رسول کی مومنگی میں تم شعر پڑھتے ہو، مگر آنحضرتؐ نے انہیں حسرت
اشعار جاری رکھنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا، عثر! اپنے بھن دو! خدا کی قسم عیضا اللہ بن
رواح کے اشعار کفار کے لئے تیروں کی جھجھ سے بھی زیادہ اذیت ناک اور درد انگیز ہیں۔
عمرۃ الغضار سے واپس پہاڑ نے ابن رواحہ کو خبر کے یہودیوں سے خراج وصول کرنے پر مانگو
فرمایا اور حکم دیا کہ خود اندازہ لگا کر خراج کی مقدار تعیین کر لینا، یہودیوں نے پورا خراج ادا کرنے سے
بچنے کے لئے ایک ترکیب سوچی اور وہ یہ کہ اپنی عورتوں کے زینہ جھجھ کر کے ابن رواحہ کے سامنے
رکھ دیئے اور کہا کہ اگر تم ہمارا خراج کم کر دو تو یہ سب تمہاری خند ہیں۔ ابن رواحہ نے فرمایا کہ
”یہودیو! تم میرے نزدیک اللہ کی مغفوت توہن قوم ہو، تم نے اللہ کے رسول کو قتل کیا ہے اور
خدا پر بہتان باندھے ہیں، رشوت حرام ہے، میں ایسا ہرگز نہیں کروں گا!“ یہودی ان کی دیانت
پر حیران رہ گئے اور کہنے لگے، تم سچے ہو، اسی انصاف و دیانت پر زمین و آسمان قائم ہیں۔ مؤرخین
کے متفقہ بیان کے مطابق حضرت ابن رواحہ مسلسل اہل خیبر سے خراج وصول کرنے پر متعین رہے۔
ایک مرتبہ ایک سرکش یہودی کی سرکوبی کے لئے تیس مجاہدین کے ساتھ خیبر پر چڑھائی کی اور اُسے قتل
کر کے واپس آئے۔ اللہ

جمادی الاولیٰ سنہ آٹھ ہجری میں حضرت عبداللہ بن رواحہ کی زندگی کا سب سے آخری اور
اہم ترین واقعہ پیش آیا یعنی غزوہ موتہ۔ اس واقعہ کی تفصیلات تو کتب تاریخ میں محفوظ ہیں، یہاں

۹۔ شرح شواہد المغنی، ص ۲۹۰، سیر اعلام النبلاء ۱۱: ۲۹۹۔ طبقات الشعراء، ص ۱۸۶۔

سیمت ابن ہشام ۱۳: ۴۔

۱۰۔ سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۷۰، الاصابہ ۲: ۲۹۹، منہاج احمد ۳: ۲۶۷، طبقات الشعراء ص ۸۔

طبقات ابن سعد ۳: ۸۰۔

۱۱۔ شرح شواہد المغنی ص ۲۸۸، سیرت ابن ہشام ۴: ۲۶۶، الاصابہ ۲: ۲۸۸، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۱۹۔

۱۲۔ کتاب الحبشہ ص ۱۱۹۔

۱۳۔ تاریخ طبری ۳: ۳۶۲ تا ۳۶۳۔ الکامل لابن الاثیر ۲: ۱۵۹ تا ۱۶۱، طبقات ابن سعد ۳: ۸۰۔

سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۷۲۔

ان کی گنجائش ہے اور نہ ضرورت ہے، البتہ مختصراً اس غزوہ کا سبب یہ تھا کہ آپ کے دیگر شاہانِ وقت کی طرح ہر قتلِ شاور دم کو بھی اسلام کی دعوت دی اور اس کے پاس اپنا قاصد بھیجا، جسے شہر حبیل بن عمرو الغسانی نے اذیت دے کر شہید کر دیا، اس امر کی اطلاع جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپ کو بہت دکھ ہوا۔ اور شہنشاہِ غسان کے آگے پر ہر قتلِ شاور دم ایک لاکھ فوج لے کر عرب کی سرحد پر آن پہنچا، جہاں ایک لاکھ عرب تمباکلی بھی اس کے ساتھ شامل ہو گئے۔ آنحضرت نے بھی مصلحت اسی میں دیکھی کہ کفار کے دلوں میں رعب ڈالنے کے لئے انہیں آگے بڑھ کر سرحد پر ہی روکنا چاہیے۔ چنانچہ تین ہزار جان بازوں کا لشکر تیار کیا اور اس کی قیادت حضرت جعفر طیار کے سپرد فرمائی اور حکم دیا کہ اگر وہ شہید ہو جائیں تو زید بن حارثہ شکامی سنبھالیں اور اگر وہ بھی شہید ہو جائیں تو پھر عبداللہ بن رواحہ قیادت کریں۔ ۱۲

لشکرِ اسلام نے جب دشمنوں کی تعداد کا جائزہ لیا تو دو روز تک غور و فکر کرنے کے بعد بعض اصحاب نے یہ رائے دی کہ دشمن کی تعداد کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دینی چاہیے اور آپ کی رائے پر عمل کرنا چاہیے۔ مگر حضرت عبداللہ بن رواحہ نے لوگوں کے حوصلے بڑھانے پر اصرار کیا۔

”اے لوگو! خدا کی قسم جس چیز سے تم خائف ہو وہ تو وہی چیز ہے جس کے لئے تم گھوڑوں سے نکلے تھے، تم تو شہادت کے طالب ہیں فتح و شکست سے بے نیاز ہیں۔ لوگو! ہم تعدادِ باقوت پر بھروسہ نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس دین کے بل بوتے پر لڑتے ہیں جس سے اللہ نے ہمیں سرفراز و سربلند فرمایا ہے، چلو آگے بڑھو۔ دو اچھائیوں میں سے ایک تمہارے لئے ضروری ہے، غلبہ یا شہادت“ تمام فوج نے کہا: بخدا! ابنِ رواحہ سچ کہتے ہیں، اور پھر فوج دشمن پر ٹوٹ پڑی اور صفوں کی صفیں اٹھ دیں، جب جعفر طیار اور زید بن حارثہ شہید ہو چکے تو عبداللہ بن رواحہ نے علم بلند

کر دیا اور یہ رجز پڑھنے لگے۔ ۱۷

(۱) یا نفسی الا تغتلی تموتی ہذا حمام الموت قد صلیت

(۲) وما تمنیت فقد اطمیت ان تفعلی فعلہما ہدیۃ

(۱) اے نفس اگر تو مقتول نہیں تو مرے گا تو ہر حال میں اور اب تو تو موت کے میدان میں داخل ہو چکا ہے۔

(۲) تجھے جس چیز کی تمنائی تھی وہ تجھے مل گئی اب اگر تو بھی جعفر اور زید کے نقش قدم پر چلے تو ہدایت پا جائے۔

ابن ہشام کا بیان ہے کہ اس کے بعد وہ گھوڑے سے اترے اور گوشت کا ایک ٹکڑا منہ میں ڈالا۔ اتنے میں میدان جنگ سے لڑائی کی آواز سنائی دی، فوراً تلواریں اٹھائی اور دشمن پر ٹوٹ پڑے اور کشتوں کے پستے لگاتے گئے، حتیٰ کہ شہید ہو گئے۔ ۱۸

حضرت عبداللہ بن رواحہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فاتحہ گرامی سے جو والہانہ عشق تھا اس کا پرتو آپ کے اقوال اور ارشادات کو حفظ کرنے اور دوسروں تک پہنچانے میں بھی جھکتا دکھائی دیتا ہے، دوسرے صحابہ کرام کی طرح وہ بھی ”گفتہ“ اور ”گفتہ اللہ بود“ پر ایمان رکھتے تھے، ایک مرتبہ رسول اکرمؐ خطبہ ارشاد فرما رہے تھے اور ابن رواحہ نماز کے لئے مسجد کی طرف چلے آ رہے تھے۔ آپ کے منہ سے ”اجلسوا“ (بیٹھ جاؤ) کا لفظ نکلا جسے ابن رواحہ نے بھی سنا اور یہ خیال کیا کہ آپ سب کو بیٹھنے کا حکم دے رہے ہیں، مجھے بھی بیٹھ جانا چاہیے کہیں آگے اٹھنے والا قدم اطاعت رسولؐ سے انحراف گستاخی نہ ثابت ہو۔ چنانچہ اسی جگہ مسجد سے باہر پھنی ہوئی ریت پر بیٹھ گئے۔ اس بات کا علم جب آنحضرتؐ کو ہوا تو آپ نے خوش ہو کر دما دی کہ اللہ کے رسولؐ کی اطاعت میں برکت اور اضافہ ہو۔ ۱۹

حضرت ابن رواحہ اگرچہ حضورؐ کی زندگی ہی میں شہادت کی سعادت سے مشرف ہو گئے تھے اور

۱۶۔ شرح شواہد الغنی، ص ۲۸۸۔ الاصابہ، ۲: ۲۹۹، حلیۃ الاولیاء، ۱: ۱۲۔ الکامل لابن الاثیر، ۲: ۱۶۰۔

۱۷۔ سیرت ابن ہشام، ۲: ۳۷۹، خزائن الادب، ۱: ۳۶۳۔

۱۸۔ حلیۃ الاولیاء، ۱: ۱۹ تا ۲۰، سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۶۷، الاصابہ، ۲: ۲۹۹۔

انہیں حدیث نبوی کی اشاعت کا زیادہ موقع نہ مل سکا تھا۔ مگر جس شخص کا عشق رسول و اطاعت اس درجے پر ہو وہ اس فرض سے غافل کیوں کر رہ سکتا تھا۔ چنانچہ انہوں نے آپ سے حدیث نبوی اور دوسروں تک پہنچائی، جن میں جلیل القدر صحابہ بھی شامل ہیں جیسے حضرت نعمان ابن بشیرؓ، ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ، انس بن مالکؓ اور اسلمہ بن زیدؓ رضی اللہ عنہم۔ بعض تابعین نے بھی آپ سے بعض مرسل احادیث روایت کی ہیں جن میں عبدالرحمان بن ابی لیثی، قیس ابن ابی حازم، عروہ بن زبیر، عطاء بن یسار، عکرمہ، زید بن اسلم اور ابوسلمہ ابن عبدالرحمان بھی شامل ہیں۔ ۱۹

حضرت عبداللہ بن رواحہؓ بڑے حاضر دماغ تھے اور قوی دلائل سے دوسروں کو جواب کر دینے کی صلاحیت رکھتے تھے، کیوں نہ ہو آخر وہ شاعر بھی تو تھے۔ شاعر اکثر حاضر جواب اور حساس ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ پڑھے لکھے بھی تھے۔ دورِ جاہلیت کے تاریک پردوں کے پیچھے رہنے والے معاشرے میں جو چند ایک پڑھے لکھے خوش نصیب مل جاتے تھے حضرت ابن رواحہ بھی انہی لوگوں میں سے ایک تھے۔ ۲۰

حضرت انس بن مالکؓ کا بیان ہے کہ ایک سفر میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، آپ نے ہمیں اپنی اپنی سواری پر ہی نماز پڑھنے کی اجازت فرمائی، ہم سب نے تو ایسے ہی کیا مگر ابن رواحہ اپنی سواری سے اُترے اور زمین پر نماز ادا کی۔ آپ کو جب اس بات کا علم ہوا تو انہیں طلب فرمایا اور ساتھ ہی اپنے پاس موجود لوگوں سے کہا کہ دیکھنا یہ ابن رواحہ اپنی قوی دلیل پیش کر کے ہمیں لا جواب کر دے گا۔ جب وہ حاضر ہو گئے تو پوچھا: ابن رواحہ! میں نے سواریوں پر ہی نماز پڑھنے کو کہا تھا مگر تم نے زمین پر اتر کر نماز پڑھی؟ حضرت ابن رواحہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ تو ایک ایسی گردن کی آزادی (مغفرت) کے لئے کوشاں ہیں جسے خدا نے پہلے ہی آزاد کر رکھا ہے (آپ کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف کر دیئے گئے ہیں) مگر میں ایک ایسی گردن کی آزادی کے لئے کوشاں ہوں جو ابھی تک آزاد نہیں ہو سکی، اب اگر میں زمین پر

۱۹۔ تہذیب التہذیب ۵: ۲۱۳، الاصابہ ۲: ۲۹۸، سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۶، حلیۃ الاولیاء ۱: ۱۱۹، ۱۲۰ تا ۱۲۱۔

۲۰۔ سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۶، الاصابہ ۲: ۲۹۸، شرح شواہد المغنی ص ۲۸۸۔

اُتر کر نماز پڑھتا تو کیا کرتا۔ اس پر آپؐ نے صحابہ سے کہا: میں نے تم لوگوں سے کہا نہ تھا کہ یہ اپنی طرف سے جملہ قاطع لے کر آئے گا؟ - ۱۱۰

حضرت ابن رواحہ کی حاضر جولانی اور بیدار مغزی کا اعلاٰ ذیل کے واقعہ سے ہو سکتا ہے جو اپنے اندر دلچسپی کا پہلو بھی لئے ہوئے ہے۔ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ نے ایک لونڈی خرید رکھی تھی، مگر ان کی بھولی بھالی بیوی کو اس کا علم نہ تھا۔ ایک مرتبہ کسی نے اس سے کہہ دیا کہ تیرے شوہر نے ایک لونڈی خرید رکھی ہے، اور وہ ابھی ابھی اس کے ساتھ کچھ وقت گزار کر واپس آ رہے ہیں۔ بیوی نے غصے اور ناراضگی کے ساتھ اپنے شوہر کا سامنا کرتے ہوئے کہا: اچھا تو آپ اپنی آناد بیوی کی نسبت ایک لونڈی کو زیادہ عزیز رکھتے ہیں اور اسے ترجیح دیتے ہیں؟ حضرت ابن رواحہ نے اسے خوش کرنے اور غصہ ٹھنڈا کرنے کے لئے یونہی سر ہلا دیا اور وہ یہ سمجھی کہ آپ انکار کر رہے ہیں، اس لئے کہنے لگی یہ اچھا تو قرآن کی تلاوت کر دیکھو کہ حالت ناپاکی میں قرآن پڑھنا جائز نہیں، چنانچہ ابن رواحہ نے حاضر دعاغی اور بدیہہ گوئی سے کام لیتے ہوئے فوراً آیات قرآنی سے ملتا جلتا ایک شعر کہہ ڈالا اور بیوی نے اسے آیت سمجھ کر یقین کر لیا۔ شعر یہ ہے:-

شهدت بان وعد الله حق وان النار مشوى الكافر ينأ

میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کا وعدہ حق ہے اور یہ کہ آگ ہی کافروں کا ٹھکانہ ہے۔

بیوی نے کہا اچھا ایک آیت اور سننا ابن رواحہ نے دوسرا شعر کہہ ڈالا:-

وان العرش فوق الماء طاف و فوق العرش رب العالمینا

عرش پانی کے اوپر گرداں ہے اور عرش کے اوپر جہانوں کا پروردگار جلوہ افروز ہے۔

بیوی کہنے لگی:- ایک اور حضرت عبداللہ بن رواحہ نے لمحہ بھر سوچ کر تیسرا شعر کہا:-

و تحمله ملائكة كرام ملائكة الاله مقربینا

اور اس کو محکم فرشتے اُٹھائے ہوئے ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے مقرب (فرشتے) ہیں۔

یہ اشعار سن کر شعر و شاعری سے ناواقف سادہ دل خاتون کو یقین آ گیا کہ واقعی ابن رواحہ کوئی

نئی سورت تلاوت کر رہے ہیں جو ابھی تک وہ نہیں سُن سکی اور کہنے لگی: میں اللہ پر ایمان لاتی ہوں، بڑھائی کو ترک کرتی ہوں اور آپ کو سچا سمجھتی ہوں کیوں کہ کتاب اللہ کی تلاوت میرے اور آپ کے معاملہ میں فیصلہ کن حکم ہے۔ ۲۲

حضرت ابن رواحہ نے یہ واقعہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا تو آپ بہت محظوظ ہوئے اور مسکراتے ہوئے فرمایا: بخدا یہ ایک دلچسپ تعریف ہے۔ ابن رواحہ خدا تمہاری مغفرت فرمائے، تم لوگوں میں بہتر وہی لوگ ہیں جو انہی بیویوں کے ساتھ اچھا سلوک کرتے ہیں۔ ۲۳

مندرجہ بالا تین اشعار جہاں حضرت عبداللہ بن رواحہ کی حاضر جوابی اور بدیہ گوئی کا ثبوت پیش کرتے ہیں وہ ان کی قرآن شناسی اور اسلوب قرآنی سے متاثر ہونے کی بھی واضح دلیل ہیں، عہد نبوت کے عرب شعراء نے قرآن کی تعلیمات اور اسلوب سے زبردست اثر قبول کیا ہے۔ ابن رواحہ کے یہ اشعار سادہ، آسان اور عام فہم انداز میں ہیں اور ان میں وہ لغظی بھی نہیں ہے جو عرب شعراء کا خاصہ ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی انہ میں فصاحت و بلاغت کی چاشنی اور سلاست و روانی بھی کمال درجے کی ہے، ایسے اسلوب کو عربی نقد و بلاغت کی اصطلاح میں ”سہل متنوع“ کہا جاتا ہے۔

حضرت ابن رواحہ کی شاعری پر گفتگو سے پہلے مختصر طور پر ان آثار کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے جو ان کے بابے میں محفوظ ہیں۔

مغفور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ابن رواحہ سے بہت محبت تھی اور ان پر بڑا اعتماد کرتے تھے۔ انہیں خیر کے خواجہ پر متعین فرمایا، بدر صغریٰ کے موقع پر انہیں مدینہ میں اپنا جانشین مقرر کیا، اور پھر بدر کبریٰ میں فتح کی بشارت دے کر انہی کو مدینے بھیجا۔ آپ نے ایک موقع پر ان کے بابے میں فرمایا: ”ابن رواحہ پر اللہ کی رحمت ہو انہیں وہ مجالس پسند ہیں جن میں شامل ہونا ملائکہ کے لئے بھی قابلِ فخر ہے“ حضرت ابو الدرداء، جو ان کے سوتیلے بھائی تھے، کا بیان ہے کہ جب شدت کی گرمی

۲۲۔ میرا ملام النبلار ۱: ۱۷۱، شرح شوط المصنفی ص ۲۹۱، الاصابہ ۱۲: ۲۹۹۔

۲۳۔ شہرح شواحد المصنفی ص ۲۹۲۔

۲۴۔ الاصابہ ۱۲: ۲۹۹، میرا ملام النبلار ۱: ۱۷۲، طبقات ابن سعد ۳: ۸۰۔

دعائے دن ہم سفر ہوتے تو ہم میں صرف دو روزہ دار جوتے تھے۔ ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے عبداللہ بن رواحہ۔ ۲۵

ابن سعد نے انہیں بدری صحابہ سابقین اولین کے طبقہ اولیٰ میں شمار کیا ہے۔ محمد بن سلام کا قتل ہے کہ ابن رواحہ اپنی قوم میں عظیم المرتبت اور زمانہ جاہلیت میں بنو خزرج کے سردار تھے اور وہ جس طبقہ شعراء سے تعلق رکھتے ہیں ان میں سرداری اور قیادت کے لحاظ سے کوئی بھی ان کا ہم پلہ نہیں تھا، جب اسلام آیا تو وہ اس کے مخلص فدائی اور پیغمبر اسلام کے سپہ جاں نثار ساتھی بن گئے اور آپ کی نظر میں ان کا مرتبہ بہت بلند تھا۔ ۲۶

افسوس کی بات یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ اگرچہ بڑے پائے کے شعراء میں سے تھے اور انھوں نے شعر و شاعری کے اس معرکے میں بڑا اہم کردار ادا کیا جو ہجرت نبوی کے بعد مکہ اور مدینہ کے شعراء کے درمیان برپا ہوا تھا۔ مگر ان کا کلام مرتب شکل میں نہیں ملتا اور بہت کچھ ضائع بھی ہو چکا ہے لیکن ان کے بہت سے اشعار ابھی تک تاریخ اور سیرت کی کتابوں میں بکھرے پڑے ہیں انہیں جمع کر کے بلاشبہ ان کا دیوان تیار کیا جاسکتا ہے۔

حضرت ابن رواحہ کی شاعری کے موضوعات میں سے ایک خزرج اور بنو اوس کے درمیان وہ منافرت اور مغائرت ہے جو زمانہ قبل اسلام میں موجود تھی اور وہ بنو اوس کے شاعر قیس بن الخثیم کا مقابلہ اور معارضہ کیا کرتے تھے۔ اسلام لانے کے بعد انھوں نے اپنی شاعری مدح رسول اسلام کے دفاع اور قریش مکہ کی ہجروں کا جواب دینے کے لئے وقف کر دی۔ ان کی شاعری رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات اور آپ کے عہد کے تاریخی واقعات کی تصویر پیش کرتی ہے۔

بعثت نبوی کے وقت جزیرہ نما عرب میں بدوی (دیہاتی یا صحرائی) اور حضری (شہری) شعراء کی ایک بہت بڑی تعداد موجود تھی۔ شہری شعراء میں سے پانچ شاعر شہر یثرب (جو بعد میں مدینہ النبی

۲۶۔ طبقات ابن سعد ۲: ۷۹۱۔

۲۵۔ بیروالام النبلاء ۱: ۱۶۷۔

۲۸۔ شرح شواہد المعنی ص ۲۹۱۔

۲۷۔ طبقات الشعراء ص ۱۸۶۔

اور المدینۃ المنورۃ کے نام سے مشہور ہوا) کے تھے۔ ان میں سے میں، نوافل خراج سے اور دو بنو اوس سے تھے۔ بنو اوس کے دونوں شاعر قیس ابن الخطیم اور ابو قیس بن انسنت ہیں جو عہد نبوت پائے اور آپ کی زیارت سے مشرف ہونے کے باوجود صحابی کا درجہ حاصل کرنے سے محروم رہے۔ مگر بنو خزرج کے تینوں شعراء حضرت حسان ابن ثابتؓ، کعب بن مالکؓ اور عبداللہ بن رواحہؓ جلیل القدر صحابہ میں شمار ہوئے اور شعرائے رسول ہونے کا فخر حاصل کیا۔ چنانچہ حضرت محمد ابن سیرین کا قول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعراء تین تھے۔ ابن رواحہ، حسان اور کعبؓ۔ یہ تینوں شاعر قریش مکہ کی ہجو کا جواب دیتے تھے، حسان اور کعب تو شعرائے مکہ کی طرح اپنے جنگی کارنامے اور فضائل بیان کرتے، مگر ابن رواحہ انہیں کفر و شرک پر عار دلاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام لانے سے قبل تو حسان اور کعب کے اشعار قریش مکہ کو چھپتے تھے مگر اسلام لانے کے بعد ابن رواحہ کا کلام ان کی ندامت اور شرمندگی کا باعث بن گیا۔ ۳۱

اس میں شک نہیں کہ ان تینوں شعراء میں جو مقام حضرت حسان بن ثابت کو حاصل ہوا وہ دوسرے دو صاحبوں کو نصیب نہیں ہو سکا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں کے سپرد جو کام تھا وہ بڑا کمٹھن اور نازک تھا۔ ان کے سپرد ایک ایسی قوم کی ہجو گوئی تھی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی قوم تھی اور ضرورت اس بات کی تھی کہ سانپ بھی مرجائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے۔ چنانچہ اس میدان میں صفت حضرت حسان کا مایاب ہوئے جنہوں نے آپ سے یہ عرض کر دیا تھا کہ میں آپ کو یوں بچاؤں گا جس طرح آٹے میں سے بال کھینچ لیا جاتا ہے۔ ۳۲ ایک دفعہ آپ نے ابن رواحہ کو مسجد نبوی میں بلا کر مشرکین کی ہجو کا جواب دینے کو کہا اور انہوں نے فی البدیہہ ایک قصیدہ کہا۔ جب وہ اس شعر یاد پہنچے۔

۲۹۔ المرزبانی ص ۱۹۶، طبقات الشعراء ص ۱۸۹، خزائن الادب ۱: ۳۶۳۔

۳۰۔ سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۹، شرح شواہد المغنی ص ۲۹۰۔

۳۱۔ سیر اعلام النبلاء ۱: ۱۶۹۔ ۳۲۔ طبقات الشعراء ص ۱۸۰۔

فَلْتَبْتَ اللَّهُ مَا أَنَاكَ مِنْ حَسَنٍ كَالْمَرْسَلِينَ وَلَنْعَمَ الْمَلَكُ الَّذِي نَعَرْنَا
 (خدا نے آپ کو جو محاسن عطا کئے ہیں انہیں ثابت و باقی رکھے جس طرح اس نے دوسرے
 انبیاء کے ساتھ کیا۔ اور جس طرح دوسروں کو اپنی نصرت سے نوازا، اسی طرح آپ کو بھی نوازیں)
 اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں "سید الشہداء" کا خطاب دینے ہوئے ان
 کے لئے دعا کی کہ:

"خدا انہیں بھی ثابت قدم رکھے و ۳۳

"جمہرۃ اشعار العرب" کے مصنف نے سات مختلف عنوانات کے تحت عرب کے
 بہترین قصائد کا انتخاب درج کیا ہے۔ ان میں سے چوتھا عنوان "المدحبات" (آپ پر
 سے لکھے ہوئے قصائد) ہے، ان میں تیسرا "مذہبہ" حضرت عبداللہ ابن رواحہ کا ہے۔
 جو ۲۲ اشعار پر مشتمل ہے۔ ۳۴



۳۳۔ شرح شواحد المغنی ص ۱۸۹، سیر اعلام النبلاء ۱، ۱۶۹، طبقات الشعراء ص ۱۸۸۔

۳۴۔ جمہرۃ اشعار العرب ص ۲۳۹۔

بسم الله الرحمن الرحيم

تاویلات اہل السنہ یا تفسیر ابی منصور ما تریدی

محمد صفیر حسن معصومی

(گنشتہ سے پیوستہ)

نیز فاتحہ القرآن میں ہمیں کوئی اختیار حاصل نہیں، اور جس آیت سے ہمیں فرضیت کی معرفت حاصل ہوئی ہے وہ ان آیات کے بارے میں ہے جن کے پسہول اختیار کرنے میں ہمیں اختیار عطا ہوا ہے، تو یہ بات ثابت ہوئی کہ فرضیت سورہ فاتحہ کے سوا آیات کی طرف راجع ہے۔ وبالله التوفیق۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت واستثال امر میں اللہ ہی کی طرف سے اجر ملتا ہے، یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے حمد و ثنا بیان کرنے میں اجر لازم قرار دیا ہے جیسا کہ اس حدیث میں مذکور ہوا جس میں اللہ تعالیٰ نے سورہ فاتحہ کی آیات کی تقسیم کی ہے، تو سورہ فاتحہ کی قراءت ایسی حق کی بنا پر لازم ہے، اور اس کی عزائم

غیرہا وبالله التوفیق،

والثانی انه فی الله اجر عن
الله ان جعل بما فی خلق الشاء
و هو ما ذکر فی خبر القسمة
فصارت نقرأ بذلك الحق، فلم
یخلق لها حق القراءة، بل الحق
بما حق الدعاء والثبات وليس ذلك
من فرائض الصلاة، و بالله
التوفیق،

والثالث ما روی عن عبد الله بن
سمعود ان النبی صلی اللہ علیہ

حق قراءت کی بنا پر لازم نہیں ہے ، بلکہ حق بات یہ ہے کہ اس کی قراءت کا حق ہر ایک کو اسی طرح حاصل ہے جس طرح ہر ایک کو دعا کرنے اور اپنے کو قائم رکھنے کا حق حاصل ہے ، جو فرائض صلاۃ میں سے نہیں ، و باللہ التوفیق ۔

تیسری وجہ وہ حدیث ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعود نے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پوری رات یہ کہنے میں گزار دی ”إن تعذبهم فانهم عبادك“ (اے اللہ اگر تو ان کو عذاب دینا چاہتا ہے تو یہ سب تیرے ہی بندے ہیں) ۔

یہی کہتے ہوئے آپ قیام کرتے تھے ، یہی کہتے ہوئے رکوع میں جاتے ، سجدے میں کرتے اور اسی حال میں بیٹھتے تھے۔ اس طرح اس حدیث سے ثابت ہے کہ حق اللہ میں قراءت نہیں ، مزید برآں اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ، ، لوٹ جاؤ اور نماز ادا کرو ، کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ، یہ آپ نے نماز پڑھنے کی تعلیم دیتے وقت فرمایا ، تمہارے لئے جو آسان کچھ آیتیں ہوں پڑھو ، پس یہ بات

ثابت ہے کہ فرض یہی اسور ہیں ،

وسلم احیی ایلہ بقولہ: ان تعذبهم^۱ فانهم عبادك^۲ الایہ۔ فیہ کان یقوم وفیہ کان^۳ یرکع وفیہ یسجد وفیہ یقعد ، ثبت انه لا قراءۃ فی حق اللہ اذاً مع ما ایده الخبر الذی فیہ : ” ان ارجع فصل فانك لم تصل الخ “ ، قال له وقت التعليم اقرأ ما تیسر علیک ، ثبت ان الفروض ذلك ۔

و ایضاً روی عن رسول اللہ صلی (ص) اللہ علیہ وسلم انه قال : لا صلاۃ الا بفتح الکتاب ،

ثم روی عنه بان محلها ان کل صلاۃ لم یقرأ فیہ بفتح الکتاب ففی خداج ، نقصان غیر تمام ،

^۱۔ مخطوطہ میں یہ آیت اس طرح مرقوم ہے جو غلط ہے : ”ان تبہم فانہ انہم“ الخ ۔ نیز یہ حدیث مشکاة المصابیح (مجتبائی - دہلی ص ۱۰۷) میں حضرت ابو ذر سے اس طرح روایت کی گئی ہے : قال قام رسول اللہ حتی الصباح بآیہ والایہ : ان تعذبهم فانهم عبادك (المائدہ ۱۱۸) ۔

^۲۔ مخطوطہ : کانت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث بھی مروی ہے (ص ۵): آپ نے فرمایا: نماز مکمل نہیں ہوتی مگر فاتحہ الکتاب سے، پھر نماز کا مقام اور اس کی اہمیت بیان کرتے ہوئے، آپ نے فرمایا: جس نماز میں فاتحہ الکتاب کی قراءت نہیں کی گئی وہ ناقص اور ناتمام ہے، (یعنی اس میں کمی رہ گئی) فاسد کی صفت نقصان کے ساتھ نہیں کی جاتی ہے، جس کی صفت نقصان ہو اس کا مطلب صرف یہی ہے کہ یہ فعل جائز ہے البتہ اس میں کمی رہ گئی، وبالله التوفیق۔

پھر اللہ تعالیٰ نے فاتحہ القرآن کے ساتھ آمین کہنے کو خاص کیا ہے، (مطلب یہ ہے کہ اے اللہ) قبول کر لے ان ساری باتوں کو جن کا نام بنام ذکر تقسیم والی حدیث میں آیا ہے۔ سورہ فاتحہ کے سوا میں بھی دعا مذکور ہے۔ مگر دوسری سورتوں میں اسی شخص مذکور نہیں اس لئے آمین زور سے نہیں کہا جاتا، اور اس ترجیح کی وجہ وہی باتیں ہیں جن کا ذکر تسمیہ میں ہو چکا، نیز یہ سورت دوسری سورتوں سے زیادہ دعا کے معنی میں خاص و خالص ہے۔

والفاسد لا یوصف بالنقصان، وانما الموصوف بمثلہ ما جاز مع النقصان، وبالله التوفیق۔

ثم خص فاتحہ القرآن بالتأمين بما سمى بالذى ذكره خبر التسميه، وغير الفاتحہ وان كان فيه الدعاء، فانه لم يخص بهذا الاسم، لذلك لم يجزئ به، فالسبيل فيه ما ذكرنا في التسميه مع ما كان هو اخلص بمعنى الدعاء منها۔

ثم السنه في جميع الدعوات المخافته، والاصل ان كل ذكر يشترك فيه الامام والقوم فسنه المخافته الا لحاجه الاعلام وهذا يتلو قوله ”ولا الضالين“، فيزول معناه، وسبيل مثله المخافته مع ما جاء فيه مرفوعا ومتوارثا، وخبر الجهر يحتمل السبق كما كان يسمعون في صلاة النهار احيانا، ويحتمل الاعلام انه كان يقرأ به وبالله التوفيق۔

علاوہ ازیں ساری دعاؤں میں سرگوشی سنت ہے، اصل یہ ہے کہ جس ذکر میں امام اور قوم شامل ہوں اس میں سرگوشی مسنون ہے، البتہ اعلان کی ضرورت ہو تو باواز بلند کہنا جائز ہے، سورہ فاتحہ میں ”ولا الضالین“ کے بعد آسن کا مقام ہے، تو اعلان کا مفہوم بے معنی ہے، پس ایسی جگہ سرگوشی ہی طریقہ سنت ہے، پھر اس بارے میں مرفوع روایتیں ہیں اور صحابہ کرام سے برابر اسی پر عمل ہوتا رہا ہے، البتہ باواز بلند آسن کہنے کی خبر ممکن ہے ابتداء عہد میں ثابت ہو اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دن کی نماز میں مقتدیوں کو احیانا سناتے ہوں، اور اس بات کا احتمال بھی ہے کہ باواز بلند آسن کہنے سے یہ مقصود ہو کہ سب کو خبر ہو جائے کہ یہ کہنا چاہئے، وبالله التوفیق۔

نیز سورہ فاتحہ چند در چند خیر و برکات کی جامع ہے، اور ہر خیر و برکت اپنے اندر سارے خیر و سعادات کو سموئے ہوئے ہے۔ حرف اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کا قول ”الحمد لله رب العالمین“، ساری نعمتوں کے لئے شکر یہ ہے، نیز اللہ ہی کو ان ساری نعمتوں کا منبع بیان کرتا ہے، اس طرح کہ اس کا

ثم جمعت هذه خصالاً من الخير، ثم كل خصلة منها تجمع جميع خصال الخير منها۔ ان في الحرف الاول من قوله ”الحمد لله رب العالمين“، شكراً لجميع النعم وتوجيهها لها الى الله لا شريك له ومدحاً له باعلى ما يحتمل المدح وهو ما ذكرنا من عموم نعمه والائه جميع بريته۔ ثم فيه الاقرار بوحدايته في انشاء البرية“ كلها، وتحقيق الربوبية“ له عليها بقوله ”رب العالمين“، وكل واحد منهما يجمع خصال خير الدارين و يوجب الغائل به عن صدق التلب ذلك الدارين۔

ثم الوصف لله عز و حل بالاسمين يتعالى عن ان يكون لاحد معناهما حقيقته“، او يجوز ان يكون منيه“ لاستحقاق بحق

اللہ والرحمن -

ثم الوصف له بالرحمة التي
هي نجاة كل ناج وسعادة كل
سعيد وبها يتقى المهلك كلها
مع ما من رحمته خلق الرحمة
التي بها تعاطف بينهم وتراحمهم -

ثم الايمان بالقيامة بقوله
تعالى مالك يوم الدين مع الوصف
له بالمجد وحسن الثناء عليه -

ثم التوحيد وما يلزم العباد
من اخلاص العباداة له والصدق
فيها مع جعل كل رفعة و شرف
منالا به عز وجل -

ثم رفع جميع الحوائج اليه
والاستعانة به على قضائها والظفر
بها على طمانينه القلب وسكونه
ان لاخيه عند معونته ولا
زيغ عند عصيته -

ثم الاستهداء الى ما يرضيه

کوئی شریک نہیں اور سارے بزرگ ترین معادہ
کا سزاوار ہے، اور وہ مدح و حمد کا مستحق
اس لئے ہے کہ اس کی ساری نعمتیں اور
بخششیں اس کی ساری مخلوق کے لئے عام
ہیں، پھر اس میں اس بات کا اقرار بھی ہے
کہ اللہ ایک اور یکتا ہے اپنی ساری
مخلوقات کے اولین بار پیدا کرنے میں، پھر
رب العالمین اس بات کی تثبیت ہے کہ سارے
عالم و مخلوقات کا پالنے والا وہی ہے، اور
وہی رب و پالنے والا ہے، نیز الحمد للہ اور رب
العالمین ہر دو میں دونوں جہاں کی ساری
خیرو برکتیں جمع ہیں، اور ہر دو کلمات
صدق دل سے کہنے والے کو مجبور کرتے
ہیں کہ دونوں جہاں کی سعادتوں کو حاصل
کریں -

نیز اللہ تعالیٰ کا وصف رحمن ورحیم کے
ساتھ بیان کرنا اس بات سے ارفع و اعلیٰ ہے
کہ ان دونوں اسماء کا معنی کسی اور کو
حقیقت میں میسر ہو جائے، نہ یہ جائز
ہے کہ کوئی اللہ اور رحمن کے حق کے
مستحق ہونے کی آرزو کر سکے -

نیز اس سورت کی خصوصیت ہے کہ اللہ
تعالیٰ کی رحمت ایسی صفت ہے کہ ہر نجات
پانے والے کے لئے نجات اور ہر نیک بخت

کے لئے سعادت ہے۔ اور اسی کے ذریعہ سارے اسبابِ ہلاکت و بربادی سے بچتا ہے، ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کی وہ رحمت ہے جس کی وجہ سے اس نے اس رحمت کو پیدا کیا جس سے لوگوں کے آپس میں ہمدردی، غمخواری اور رحم و کرم کا وجود ہے۔

اس سورت کی خصوصیت یہ بھی ہے کہ قیامت پر ایمان و عقیدے کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے قول ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ (اللہ تعالیٰ جزاء کے دن کا مالک ہے) سے راسخ ہوتا ہے، ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کی عظمت و شان اور اس کی مدح و ستائش کا بیان ہے۔

پھر یہ بھی خصوصیت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی توحید کا اس میں بیان ہے، اور بندوں کے لئے اخلاص عمل اور اللہ کی خالص عبادت کو لازم و ضروری قرار دیا گیا ہے، عبادت میں خالص و صادق ہونے کے ساتھ سارے جاہِ جلال، اور رفعتِ شان و شرافت اللہ بزرگ و برتر کی بخشش و عطا ہیں۔

پھر اس بات کا بیان ہے کہ ساری حاجتیں اللہ تعالیٰ سے چاہی جائیں، اسی سے اعانت طلب کریں کہ وہ ساری حاجتوں کو پوری کرنا ہے، اور حاجت روائی کے ساتھ قلب کو اطمینان و سکون بخشتا ہے، اللہ کی اعانت

والمعصية عما يغويہ فی حادث
الوقت علی العلم بأنه لا ضلال
لاحد مع هدايته فی التحقيق،
ولو جاءه الخوف من الله لان
غيره، وعلى ذلك جميع معاملات
العباد وسكاسبهم على الرجاء من
الله تعالى ان يكون جعل ذلك
سببا به يصل الى مقصوده ويظفر
بمراده، ولا قوة الا بالله۔

قوله واياك نستعين، فذلك
طلب المعونة من الله على قضاء
جميع هوايجہ دنیاً و دنیا، ويحتمل
ان يكون هو على اثر الفزع الى
الله بقوله اياك نعبد على طلب
التوفيق لما امر به والمعصية عما
حذرہ عنه۔

حاصل ہو تو نقصان و خسراں نہیں، اور اللہ بچانے والا ہو تو ضلالت و گمراہی نہیں۔ نیز اللہ ہی سے ان امور کی طرف ہدایت و رہنمائی چاہیں جن سے وہ راضی رہتا ہے اور اللہ ان چیزوں سے محفوظ رکھے جو وقت کے تجدد سے گمراہی کی طرف لے جاتی ہیں، کہ ہمیں یقین ہے کہ درحقیقت اللہ کی رہنمائی کے ساتھ کسی شخص کے لئے گمراہی نہیں، اور اللہ ہی کی طرف سے اسے خوف آگھیرتا ہے، کسی دوسرے کی جانب سے نہیں، اسی طرح بندوں کے سارے معاملات اور ان کے اسباب کسب اس امید پر موقوف ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے لئے ایسے اسباب فراہم کر دے کہ بندہ اپنے مقصود کو پالے اور اپنی مراد پانے میں کامیاب ہو جائے۔ اور اس کامیابی کی قوت اللہ تعالیٰ ہی کی عطا کردہ ہے۔

آیت پاک وایاک نستعین کا مفہوم یہ ہے کہ دین و دنیا کی ساری حاجتوں کو پوری کرنے کی درخواست اللہ تعالیٰ ہی سے کرنی چاہئے، اور اسی سے اعانت طلب کی جائے۔ اس بات کا احتمال بھی ہے کہ ”ایاک نعبد“ کہنے کے بعد اللہ تعالیٰ کے آگے جزع و فزع کرنے کے اثر کے طور پر ان باتوں کے کرنے

و كذلك الامر البين في

الخلق من طلب التوفيق والمعونه

من الله والمعصية عن المنهى

عنه، جرت به سنة الاخبار والله

الموفق۔

ثم لا يصلح هذا على قول

المعتزلة لان تلك المعونه على

اداء ماكلف قد اعطى اذ هو على

قولهم لايجوز ان يكون مكلفا قد

بين شئ بما فيه اداء كل مكلف

عند الله، وطلب ما اعطى كتمان

العطية، وكتمان العطية كفران

فيصير كائن الله امران يكفر نعمه

ويكتمها ويطلبها منه تمنياً وظن

مثله بالله كفر، ثم لا يخلو من

کی توفیق اللہ تعالیٰ سے چاہیں جن کے کرنے کا حکم اس نے دیا ہے اور ان اسوہ سے بچنے ہوئے رہنے کی درخواست کریں جن سے بچنے کی اللہ تعالیٰ نے تنبیہ کی ہے۔

اسی طرح مخلوق کے حق میں یہ کھلی بات ہے کہ توفیق واعانت اللہ تعالیٰ سے چاہیں، اور منع کی ہوئی چیزوں سے محفوظ رکھنے کی التجا بھی اسی سے کریں کہ اخبار و احادیث کی سنت اسی طرح جاری ہے، اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔

البتہ اہل اعتزال کے عقیدے کے مطابق یہ درست نہیں، کیونکہ جس چیز کے لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کو مکلف بنایا ہے، اس کی ادائیگی کے لئے امدادی قوت انسان کو دی جا چکی ہے، غرض معتزلہ کے مذہب کے مطابق یہ جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی کو مکلف بنائے، کیونکہ یہ بیان کیا جا چکا کہ جس چیز سے ہر مکلف اپنی تکلیف کو ادا کر سکتا ہے اللہ تعالیٰ کے پاس ہے، اور دی ہوئی چیز کو مانگنا بخشش و عطیہ کو چھپانا ہے، اور عطیہ الہی کو چھپانا کفران (نعمت) ہے، تو گویا تکلیف دے کر اللہ تعالیٰ اس بات کا انسان کو حکم دیتا ہے کہ اُس کی نعمتوں کا انکار کرے اور ان کو چھپائے، اور بطور آرزو ان کو

ان یکون عند الله ما يطلب فلم يعطه التمام اذاً، وليس عنده فهو هازی' به فی العرف مع ما كان الذی يطلب اما ان یکون الله ان لا يعطيه مع التكلف، فيبطل قولهم اذ لا يجوز ان يكلف وعنده ما به الصلاح فی الدين، فلا يعطى او ليس له ان لا يعطى فكانه قال: اللهم لاتجز، وسن هذا علمه بربه، فالاسلام اولی به، و هذا مع ما كان لا يدعو الله احد بالمعونه الا ويطمئن قلبه، انه لا يذل عند المعونه ولا يزيغ عند (ص ۶) المعصية، وليس مثله بملك الله عند المعتزله، ولا قوة الا بالله۔

اللہ تعالیٰ سے طلب کرے، اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسی بدگمانی کفر ہے، نیز اس امر سے خالی نہیں کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے پاس ساری مطلوب چیزیں ہیں جن کو وہ پوری طرح نہیں دیتا، یا اس کے پاس ساری اشیا نہیں، دوسری تقدیر ہر لازم آتا ہے کہ عام طور پر گویا اللہ ٹھٹھا کرتا ہے، ساتھ ہی یہ واضح ہے کہ شئی مطلوب اللہ کے پاس ہے مگر تکلیف دینے کے باوجود نہیں دیتا ہے، تو ان کا قول باطل ہے کیونکہ یہ جائز نہیں کہ تکلیف دے اور ساتھ ہی اس کے پاس ایسی اشیا ہوں جن سے دین کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ مگر وہ عطا نہیں کرتا، یا اس کے لئے دینا جائز نہیں، گویا کہ اس نے یہ کہا کہ اے اللہ عزوجل تو جزا نہ دے، جس کو اللہ تعالیٰ کا علم صرف اتنا ہی ہو تو اسلام اس کے لئے بہتر ہے، ساتھ ہی یہ حقیقت ہے کہ جب بھی کوئی شخص اللہ تعالیٰ سے اعانت طلب کرتا ہے، اس کا قلب ضرور مطمئن ہوتا ہے۔ اعانت طلب کرتے وقت اللہ تعالیٰ کسی کو ذلیل نہیں کرتا، اور نہ برائیوں سے بچنے میں گمراہ کرتا ہے، معتزلہ کے قول کے مطابق اللہ تعالیٰ کے ملک میں ایسی کوئی چیز نہیں اور نہ کسی میں

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في خبر القسمة "الله يقول: هذا بيني وبين عبدی نصفین، وذلك یحتمل ان یکون کل حرف من ذلك بما فیها جمیعا و الفزع الى الله بالعبادة و الاستعانة" ورفع الحاجة" اليه، و الجهار عنه جل و علا عنه فیتضمن ذلك الثناء علیه و طلب الحاجة" اليه، و یحتمل ان یکون الحرف الاول لله بما فیہ عبادته و توحیده۔

والثانی للعبد بما فیہ طلب سعوته وقضاء حاجته ویؤید ذلك بقیة" السورة انه اخرج علی الدعاء فقال الله عزوجل هذا لعبدی ولعبدی ما سأل۔

اللہ کے بغیر کوئی قوت و سکت ہے ۔
تقسیم والی حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ
وسلم سے روایت ہے ، فرمایا : اللہ تعالیٰ کہتا
ہے یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان نصف
نصف ہے ۔

یہ بھی احتمال ہے کہ ہر حرف اپنے سارے
برکات کو سموئے ہے ، اور اللہ تعالیٰ سے
عبادت واستعانت نیز اس سے حاجت روائی کی
درخواست کرتے وقت خشوع وخضوع ہو ،
اور ان کے زور سے پڑھنے کو اللہ تعالیٰ نے
فرمایا کہ اس میں ثناء الہی ہے ، اور اللہ ہی
سے حاجت روائی کی درخواست ہو ، یہ بھی
ممکن ہے کہ اولین حرف اللہ تعالیٰ سے متعلق
ہو ، کیونکہ اس میں اس کی عبادت وتوحید
کا ذکر ہے ۔

دوسرا جملہ بندے کے لئے ہے جس میں اللہ
سے اعانت کی طلب اور اپنی حاجتوں کی
ادائیگی کی درخواست ہے ، سورہ ہذا کا بقیہ
حصہ اس بات کی تائید کرتا ہے کہ یہ سورہ
بطور دعا نازل کی گئی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ
کا فرمان ہے : یہ میرے بندے کے لئے ہے ،
اور میرے بندے کے لئے ہر وہ چیز ہے
جس کا وہ سوال کرتا ہے ۔

وقوله اهدنا : قال ابن عباس
ارشدنا ، و الارشاد والهدایہ
واحد ، بل الہدایہ فی حق
التوفیق اقرب الی فہم الخلق من
الارشاد بما ہی اعم فی تعارفہم ۔
ثم القول بالہدایہ یشیخ علی
وجہ ثلاثہ :

احداہا البیان ، ومعلوم ان البیان
قد تقدم من اللہ لا احد یرید بہ
ذلك لمضی ، افیہ البیان من
کتاب وسنہ ، والی هذا تذهب
المعتزلہ ۔

و فی الثانی التوفیق لہ والعصمہ
عن زیغہ و ذلك معنی قولہم
اللہم اهدنا فیمن ہدیت ۔

وقوله اهدنا الصراط ، صراط
الذین وصفہم الی آخر السورۃ ،
ولو کان علی البیان علی ما قالت

اھدنا کا مفہوم حضرت ابن عباس کے قول کے مطابق ، ” ارشدنا“ ہے ، ارشاد اور ہدایت ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں (یعنی سیدھی راہ دکھا ھمکو) بلکہ ہدایت توفیق کے معاملے میں لوگوں کی سمجھ سے ارشاد کی نسبت زیادہ قریب ہے ، اس لئے کہ ہدایت لوگوں کے علم میں زیادہ عام ہے۔ نیز ہدایت کا استعمال تین معانی کے لئے ہوتا ہے :

۱۔ ہدایت بیان کے معنی میں ، یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیشتر ہی بیان فرما دیا ہے جس کا کوئی انسان ارادہ نہیں کر سکتا کہ کتاب و سنت کا بیان قبل گزر چکا ، یہی مفہوم معتزلہ کا اختیار کردہ ہے۔

۲۔ دوسرا مفہوم اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے کہ اپنے سے دور ہونے سے ہمیں بچائے یہی مقصد ہے لوگوں کے کہنے کا کہ اے اللہ ہمیں توفیق دے کہ تیری ہدایت پر رہیں ، اللہ تعالیٰ کے قول ، اھدنا الصراط ، کا مفہوم بھی یہی ہے کہ ان کے راستے پر اللہ تعالیٰ ہمیں چلانے جن کا وصف آخر سورہ تک مذکور ہے ، معتزلہ کی رائے بیان کے معنی میں ہے ورنہ دونوں (انعام ہانے والے اور مغضوب علیہم) برابر ہو جائیں گے ، تو

المعتزلہ- فهو والمغضوب علیہم فی ذلک سواء ، ثبت انه عاما قلنا دون ماذهبوا الیه ۔

والثالث ان یکون علی طلب خلق الهدایہ- لنا اذ نسب الیه من جہۃ- الفعل ، و کل ما یفعل خلق ، کانه قال اخلق لنا ہدایتنا وهو الایہتداء منا وبالله التوفیق ۔

ثم تاویل طلب الہدایہ- معن قد ہداه اللہ یتوجہ وجہین :

احدهما طلب الثبات علی ما ہداه اللہ ، وعلی هذا معنی زیادات الایمان انها بمعنی الثبات علیہ وذلك کرجلین ینظران الی شئی لیرفع احدهما بصرہ عنہ جائز القول بازدياد منظر الاخر۔

و وجہ آخر علی ان فی کل حال یخاف علی المرء ضد الہدی

ثابت ہوا کہ ہم نے عام ، معنی میں کہا ہے اس معنی میں نہیں جو معتزلہ کی رائے ہے۔

۳۔ تیسرا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے درخواست کی جائے کہ ہمارے لئے ہدایت پیدا کرے، کیونکہ فعل کے لحاظ سے ہدایت دینا اللہ کی طرف منسوب ہے اور جو اللہ کرتا ہے وہ پیدا کردہ ہے، گویا سورۃ فانحہ پڑھنے والا کہتا ہے اے اللہ ہمارے لئے ہماری ہدایت پیدا کر، یہی ہماری طرف سے ہدایت پانا ہے، اور اللہ سے توفیق ہوتی ہے۔

نیز طلب ہدایت کی تاویل ہدایت یافتہ لوگوں کے نزدیک دو طرح کی حاقی ہے۔
۱۔ اول اللہ تعالیٰ کی بخشی ہوئی ہدایت پر ثابت قدم رہنے کی درخواست ہے جس کے لحاظ سے ایمان میں زیادتی کا مفہوم واضح ہونا ہے، کہ ایمان پر قائم رہنا ایمان پر مستزاد ہے، جیسے دو مرد ایک چیز کو دیکھتے ہیں، پھر ایک مرد اپنی نظر اس سے پھیر لیتا ہے اور دوسرا دیکھتا رہتا ہے تو یہ کہنا صحیح ہے کہ دوسرے کو زیادہ منظر حاصل ہے۔

فہدیه مكانه ابدأ فبكون له

حكم الاهتداء اذ في كل وقت ايمان

منه دفع به ضده ، وعلى ذلك

قوله ”يا ايها الذين آمنوا آمنوا

بالله الاية“ ، ونحو ذلك من

الآيات ۔

وقد يحتمل ايضا معنى الزيادة

هذا النوع ، وبالله التوفيق۔

واما الصراط فهو الطريق

والسبيل في جميع التاويل ، وهو

قوله : وان هذا صراطى الاية ،

وقوله قل هذه سبيلي ، ثم اختلفوا

في ماهيته ، فقال بعضهم هو

المراد ، وقال بعضهم هو الايمان ۔

وايهما كان فهو القايم الذى

دوسری تاویل یہ ہے کہ ہر حال میں یہ خوف ہے کہ انسان ہر مبادا ہدایت کی ضد طاری ہو جائے، پس جسے اللہ تعالیٰ ہمیشہ ہدایت سے نوازتا ہے، تو اس کے لئے ہدایت پانے کا حکم ہوتا ہے، کیونکہ ہر وقت کا ایمان ہدایت کی ضد کو دافع ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس قول کا مفہوم ہے کہ ”اے ایمان والو! اللہ پر ایمان لاؤ،“ اور اس طرح کی بہت سی آیتیں ہیں۔

کبھی زیادتی کے معنی کا احتمال بھی ایسی جگہ بصراحت مفہوم ہوتا ہے، اور اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے۔

بہر کیف صراط کا مفہوم ساری تاویل میں راستہ اور سبیل ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ”بیشک یہ میرا راستہ ہے،“ الایہ۔“ اور یہ قول ”آپ فرما دیجیے، اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہی میرا طریقہ ہے،“

البتہ طریق و سبیل کی ماہیت میں لوگوں کا اختلاف ہے، بعض لوگوں کی رائے ہے کہ اس سے مراد راستہ ہی ہے، اور بعض کے نزدیک اسکا مفہوم ایمان ہے۔ جو معنی بھی ہو اس کا مفہوم یہی ہے کہ یہ راستہ ایسا سیدھا ہے جس میں کوئی کجی نہیں، اور ایسا متعین راستہ ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں، جو بالالتزام اس طریق پر رہا، منزل مذکور تک پہنچا،۔ اور اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے۔

لا عوج له والقيم الذی لاخلاف فيه، من لزمه وصل الى ما ذکر وبالله التوفیق،۔

وقوله: المستقیم، قیل هو القائم بمعنى الثابت بالبراهین والادله۔ لا یزله شئی ولا ینقض حججه کید الکایدين ولا جهل المربیین۔

وقیل المستقیم الذی یستقیم بمن یمسک به حتی ینجیه ویدخله الجنة۔

و قیل المستقیم بمعنى ”یستقام به“، کقولہ: و النهار یمصر، ای یبصر به۔ یدل علیہ ”ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا“، الایہ۔ فالمتقیم هو المتبع له وبالله التوفیق۔

مستقیم کا مفہوم بعض لوگوں نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ راستہ براہین وادلہ سے قائم وثابت ہے، کوئی چیز اسے زائل نہیں کر سکتی اور کسی مکار کی مکاری اور شک کرنے والے کی جہالت اس کی حاجتوں کو توڑ نہیں سکتی۔

بعض لوگوں نے یہ بیان کیا ہے کہ مستقیم وہ راستہ ہے جو اپنے چلنے والوں کو سیدھا رکھتا ہے یہاں تک کہ انہیں نجات حاصل ہوتی ہے اور وہ جنت میں داخل ہو جاتے ہیں۔

بعض دوسروں نے یہ بیان کیا ہے کہ مستقیم اس کو کہتے ہیں جس سے استقامت حاصل ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ”والنہار ببصراء“ ہے، یہی دن جس سے بصارت حاصل ہوتی ہے، دلیل میں ایک دوسری آیت پاک ہے، ”بیشک جن لوگوں کا قول ہے ہمارا پروردگار اللہ ہے پھر وہ لوگ اس پر قائم رہے، الایہ“، تو مستقیم اللہ کے متبع اور فرمانبردار ہوئے۔ اللہ ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے۔

بعد ازاں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جنہیں اپنی نعمتوں سے نوازا، اور اللہ تعالیٰ کی ہدایت کی نعمتیں ہر ایماندار کے لئے ہیں، اور جو کچھ مذکور ہوا اس بات پر دال ہے کہ صراط دین ہی ہے، جس کی نعمت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے سارے ایمان

ثم ذکر من ذکر من النعم

علیہم واللہ علی کل مؤمن نعم

بالہدایہ، وما ذکر دلیل علی ان

الصراط ہو الدین، لانه انعم بہ

علی جمیع المؤمنین، لکن ناویل

من یرد الی الخصوص یوحہ

وجہین:

احدہما اذہ انعم علیہم بمعرفہ

الکتب والبراہین، فیکون علی

التاویل الثانی من القرآن والادلہ،

والثانی ان یکون لہم خصوص فی

الدین قدسوا علی جمیع المؤمنین،

کقول داؤد و سلیمان الحمد للہ

الذی فصلنا علی کثیر من عبادہ

المؤمنین، وعلی هذا الوجه یکون

”اهدنا“۔

والوں کو (اپنے انعام واکرام سے) سر بلند بنایا، لیکن جنہیں خصوصیت حاصل ہوئی ان کی تاویل دو طرح کی جاتی ہے:

اول یہ کہ لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے آسانی کتابوں اور ادلہ وبراہین کی نعمتیں عطا کیں، تو تاویل ثانی قرآن وادلہ (اہل اسلام کے لئے نعمتیں شمار ہوئیں)۔

ثانی یہ کہ ان لوگوں کو دین میں خصوصیت حاصل تھی کہ سارے ایمان والوں کے پیش رو بنائے گئے، چنانچہ حضرت داؤد اور سلیمان علیہما السلام نے فرمایا: ”ساری ستایش اللہ ہی کو سزا وار ہے جس نے ہمیں اپنے بہت سے ایمان والے بندوں پر فضیلت بخشی“، اسی وجہ کی بنا پر دعا ہے کہ ”اے اللہ ہمیں ہدایت دے“۔

ایک اور وجہ یہ ہے کہ نعمت ایسی خصوصیت ہے جس کے ساتھ بہت سے ایمانداروں کو غیر ایمانداروں میں سے اللہ تعالیٰ نے خاص کیا، لیکن استثناء اس بات پر دال ہے کہ نعمت کا ارادہ سارے ایمان والوں کو حاوی ہے، کہ اسے سارے ان لوگوں کی طرف پھیر دیا جن پر اللہ کا غضب نہ ہوا اور جو گمراہ نہ تھے۔

انعمت علیہم، (وہ لوگ جنہیں اللہ تعالیٰ نے نعمت بخشی) کی تفسیر میں معتزلہ کے قول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے کسی ایمان

و وجہ آخر وهو المخصوص الذی خص فیہ کثیرا من المؤمنین من بین غیرہم، لکن الاستثناء ۱ یدلہ علی صرف الارادة الی جملہ المؤمنین اذ انصرف الی غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔

وقوله انعمت علیہم علی قول المعتزلہ (ص ۷) لیس اللہ علی احد من المؤمنین نعمۃ لیست علی المغضوب علیہم ولا الضالین، اذ لانعمۃ من اللہ علی احد الا الاصلح فی الدین والبیان للسبیل المرضی، وتلك قد كانت علی جمیع الکفرة فیبطل علی قولہم الاستثناء، واللہ الموفق۔

المخطوطہ: ”الثناء، فی الموضعین

والے کو ایسی کوئی نعمت عطا نہیں کی جس کو اس نے گمراہوں اور ان لوگوں کو جن پر اللہ غضبناک ہوا نہ دی ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی کو کوئی نعمت نہیں مل سکتی، کہ اللہ پر فرض ہے کہ ہر ایک کو دین کے بارے میں سب سے زیادہ صلاح رکھنے والے امور کو عطا کرے اور اپنے پسندیدہ راستے کو بیان کر دے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کی یہ بخششیں سارے کافروں کو بھی ميسر ہیں، تو معتزلہ کے قول کے مطابق استثناء باطل ہے، اور (صلاح و ہدایت کی) توفیق اللہ تعالیٰ ہی دیتا ہے۔

نیز ”مغضوب علیہم ولا الضالین“ کی تفسیر میں لوگوں کا اختلاف ہے، بعض یہ کہتے ہیں کہ دونوں ایک ہیں، کیونکہ ہر گمراہ گمراہی کی وجہ سے اللہ کے غضب کا مستحق ہے، اور ہر مغضوب علیہ، ضلال کی صفت کا مستحق ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مغضوب علیہم، یہود ہیں، اس صفت کے ساتھ اس لئے مخصوص کئے گئے کہ انہوں نے نافرمانی اور سرکشی میں اپنی مثال قائم کر دی، نصاریٰ اتنے زیادہ تمرد و سرکشی کے مرتکب نہیں ہوئے، چنانچہ یہود عیسیٰ علیہ السلام کے انکار پر مصر رہے، اور بارہا عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کا ارادہ کیا، نصاریٰ کا یہ حال نہیں تھا۔

ثم اختلف فی المغضوب علیہم ولا الضالین، منهم من قال هو واحد اذ كل ضال قد استحق الغضب عليه وكل مغضوب عليه استحق الوصف بالضلال۔

ومنهم من قال المغضوب علیہم هم اليهود وانما خصوا بهذا بما كان منهم من فضل تمرد عتو لم يكن ذلك من النصاری، بکر انكارهم بعيسى وقصدهم قتله بما لم يكن ذلك من النصاری۔

ثم قولهم فی الله ”يد الله مغلوله“، الاية (مائده: ۶۴) وقوله ”لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير“، الاية (آل عمران: ۱۸۱) وقوله ”لنجدن

۱ فی المخطوطه: ”قولهم“ فی الموضعين،

نیز اللہ کے بارے میں ان یہودیوں کا یہ قول کہ ”اللہ کا ہاتھ تنگ ہے“، الایہ“، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ، ”البتہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی بات سن لی جہنوں نے کہا کہ اللہ فقیر ہے“، الایہ“ اور نیز اس کا قول، ”البتہ آپ ضرور یہود کو لوگوں میں سے سب سے زیادہ سخت دشمن ایمان والوں کا پائینگے“، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو برا سمجھنے، سخت نافرمانی کرنے اور نفاق ظاہر کرنے کے بعد کافر قرار دیا، چنانچہ اسی لئے اللہ کے غضب کے مستحق اور گناہ گار ٹھہرے، اگرچہ گمراہی میں اپنے علاوہ دوسروں کے شریک کار بنے۔ اللہ تعالیٰ ہی سے توفیق ملتی ہے۔

علاوہ ازیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ گناہوں کے بوجھ دو طرح اٹھائے جاتے ہیں۔ گناہوں کی ایک قسم وہ ہے جو اللہ کے غضب کو مستوجب ہے اور وہ کفر ہے۔

دوسرا گناہ اس سے کم تر ہے اور صرف گمراہی کے نام کو مستوجب ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: تب موسیٰ نے فرمایا کہ اس کو میں نے کیا ہے اور میں ضالین میں سے ہوں“۔ اگرچہ اس سورہ میں وارد ہوا ہے کہ اصل نعمت کی طرف رہنمائی کی تمنا کریں اور ہر گمراہی نیز ان ساری باتوں سے، جن سے اللہ تعالیٰ کے غضب و ناخوشی

أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود“، (مائتہ: ۱۸۲) وکفرهم رسول الله بعد استباحهم وشدة تعنتهم وظهور النفاق، فاستحقوا بذلك اسم الغضب عليهم وإن كانوا شركاء غيرهم في اسم الضلال، وبالله التوفيق۔

وفی هذا وجه آخر ان يحمل

الذنوب علی وجهین:

منها ما یوجب الغضب وهو الکفر۔

ومنھا ما یوجب اسم الضلال

وهو ما دونہ۔ کقولہ ۱ ”قال

فعلتها اذا وانا من الضالین“

المخطوطہ: ”موسیٰ فعلها

اذا“، - سورة الشعراء: ۲۰

میں اضافہ ہو، اللہ تعالیٰ سے پناہ چاہیں، اور اللہ تعالیٰ ہی کی توفیق سے نجات ملتی ہے اور آفات سے خلاصی، مزید برآں تقسیم والی حدیث میں اللہ رب العالمین کا عظیم وعدہ موجود ہے کہ وہ بندے کی دعا کو قبول کرتا ہے اور اس کی حاجت روائی کرتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے میں نے نماز کو اپنے اور بندے کے درمیان نصف نصف بانٹ دیا ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے اس سورہ کے آخری ٹکڑے کو اپنے بندے کے لئے خاص کر دیا ہے حالانکہ اس کی تلاوت میں فقر کے اظہار، رفع حاجت، طلب معونت، طلب ہدایت کے ساتھ بعض مذکور اشیاء سے اللہ کی پناہ ڈھونڈنے کے سوا کچھ نہیں ہے، نہ اس میں اس بات کا بیان ہے کہ بندہ کے اوصاف اسی کے لئے ہیں، ہاں، البتہ اس بات کا ضرور ثبوت موجود ہے کہ بندہ ان ساری باتوں میں جن کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا مطیع و فرمانبردار ہے، اور اللہ تعالیٰ نے بندے کی دعا قبول کرنے کا وعدہ کیا ہے، اور اللہ تعالیٰ اپنے وعدے کے خلاف کچھ نہیں کرتا، پھر خلاف کا احتمال کیونکر ہو جب اللہ تعالیٰ اپنے بندے کو ان باتوں کا

و ان ورد فيه الهداية لاصلها
من نعمه والتعوذ به من كل
ضلال و من جميع ما يوجب
مقته و غضبه و بالله النجاة
والخلاص، مع ما في خبر القسمه
وعد جليل من رب العالمين في
اجابه الابد ما يدفع اليه من
الحوائج اذا قال قسمت الصلاة
بينى وبين عبدى نصفين۔

ثم صير آخر السورة لعبده وليس
في متلوها سوى اظهار الفقر ورفع
الحاجة و طلب المعونة و
الاستهداء الى ما ذكر مع التعوذ
عما ذكر، ولس ذلك مما يوصف
به العبد انه له، فثبت ان له في
ذلك اجابه ربه فيما اسره به، و
وعد ذلك وهو لا يخلف وعده،
فانى يحتمل ذلك بعد اسره العبد
بالذى تضمنه اول السورة، فقام

حکم دے چکا جن کا ذکر شروع سورہ میں ہے، اور جن کو بندہ باوجود ملامت و جفا کے ادا کر چکا، تو اللہ تعالیٰ اپنے کرم اور جود کے باوجود اپنا وعدہ پورا نہ کرے، یہ ہر گز نہیں ہو سکتا۔ پھر خود اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”مجھ سے دعا کرو میں تمہاری دعائیں قبول کروں گا،“ اور اسی طرح وہ آیات ہیں جن میں ایفاء وعدہ کا ذکر ہے، نیز وہ فرماتا ہے، اللہ وعدہ خلافی نہیں کرتا ہے۔

مع هذا ایک حدیث کے مضمون کے مطابق جس کا تعلق تلاوت سے ہے، اللہ تعالیٰ نے اس سورہ کو توریت و انجیل پر مقدم رکھا ہے، اور اس کی تلاوت کو قرآن پاک کے دوتہائیوں کی تلاوت کے برابر قرار دیا ہے، نیز دین، نفس اور دنیا کے مختلف نوعیت کے امراض کے لئے شفاء، ہر گمراہی سے بچنے کا ذریعہ اور ہر نعمت تک پہنچنے کا طریقہ بنایا ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی سے ہم اعانت و مدد چاہتے ہیں، یہ اس پر مستزاد ہے جس کی وضاحت اللہ تعالیٰ نے ان ناموں سے کر دی ہے جن کے ساتھ سورۃ فاتحہ القرآن مشہور و معروف ہے، جس کا درجہ عظیم، جس کا رتبہ بڑا اور جس کی ہدایت بے مثال ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سورہ کا نام فاتحہ القرآن رکھا کہ اسی سورہ سے قرآن پاک کی تلاوت شروع کی جاتی ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پاک کی قرات کی ابتدا

به العبد مع لومه وجفائه، واللہ بکرمه و جوده لا ینجز له ما وعد، لا یکون هذا البتہ، وقد قال: ادعونی استجب لکم، وغیر ذلك مما فیہ الانجاز، وانه لا یخلف الميعاد۔

ثم قد جعل بما جاء من الحديث فی تلاوة ان قدسه علی التوریه والانجیل. وعدله بثلاثی القرآن، وجعله شفاء من انواع الادواء للدين و النفس و الدنيا وجعله معاذاً من كل ضلال و ملجأ الى كل نعمه وبالله نستعين مع ما اوضح فی الاسماء التي لقب بها فاتحہ القرآن، عظیم موقعه و جلیل قدره و هداة، سماه فاتحہ القرآن بما به یفتح القرآن،

وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يفتح القراءة به، وسمى فاتحہ الكتاب

اسی سے کرتے تھے۔ اس کا نام فاتحہ الکتاب
اس وجہ سے ہے کہ قرآن حکیم کی کتابت
اسی سے شروع کی جاتی ہے۔

اس کا نام ام القرآن اس لئے ہے کہ قراءت
میں سب سے پہلے اس کی قراءت کی جاتی ہے،
بعض لوگ فرمانے ہیں اصل کو 'ام' کہتے
ہیں کہ اس میں کسی نسخ و رفع کا احتمال
و شائبہ نک نہیں، پس اصل ثابت ہے۔
اس سورہ کو مثنیٰ بھی کہتے ہیں، اس
لئے کہ یہ سورت نماز کی رکعتوں میں بار بار
دہرائی جاتی ہے، ولا قوۃ الا باللہ۔

اللہ تعالیٰ کے قول "اهدنا تا آخر سورہ میں
علاوہ ان اسور کے جن کا ذکر گزر چکا دو
مزید نکسے ہیں کیونکہ اللہ کا قول اهدنا
الصراط المستقیم تا آخر سورہ ایک ایسی دعا
ہے جو ما بعد کے آخر سورہ تک پورے مضمون
کے لئے کافی ہے، کیونکہ اب آخر تک اس
جملے کی تفسیر کے سوا کچھ اور نہیں۔

ایک نکتہ یہ ہے کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ
کی ان نعمتوں کی یاد دہانی کرتا ہے جو اللہ
نے ان لوگوں کو عطا کیں، جنہوں نے اس
کے دین کو اپنے دل سے قبول کیا، اور اللہ
تعالیٰ کی طرف سے توفیق ہے کہ اس کو
قبول کریں اور اس کا فضل ہے ان پر، حالانکہ
اللہ پر یہ فضل واجب نہ تھا۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ لوگ اللہ سے، ہٹا
، انگیں کہ کجروی یا خوشی و گمراہی سے
بچے رہیں، اور ان کی یہ التجاہ اللہ سے، خود
اس کے قول "غیر المغضوب علیہم ولا الضالین"،
سے ظاہر ہے۔

ہما بہ یفتح کتابہ المصاحف
والقرآن۔

وسمی ام القرآن لما یؤم غیرہ
فی القراءۃ، وقیل الائم بمعنی
الاصل، و هو ان لا یحتمل شئی
سما فیہ النسخ ولا الرفع فصار
اصلاً۔

وسمی المثنیٰ لما یثنیٰ فی
الركعات ولا قوۃ الا باللہ۔

وفی قوله اهدنا الی آخرہ وجہان
سوی ما ذکرنا، اد قوله اهدنا
الصراط المستقیم دعاء کاف عما
تضمن الی آخر السورۃ اذ لبس
فیہا غیر تفسیر ہذہ الجملہ:

احدہما نذکیر نعم اللہ علی
الذین یقبلون دینہ فی قلوبہم،
و التوفیق لہم بذلک و افضالہ
علیہم ہما لیس لہم علیہ،

والثانی تعوذ ہم عن کل زیغ
ومقت و ذنب، والتجاء ہم الیہ
فی ذلک بقولہ غیر المغضوب
علیہم ولا الضالین۔

انتہی تفسیر الفاتحہ



لفظ فقہ

اور اس کے مترادفات کا تاریخی جائزہ

احمد حسن

لفظ فقہ کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو سمجھنا۔ اس مفہوم میں فقہ اور فہم تقریباً مترادف ہیں۔ عربی کا ایک محاورہ ہے: "فَلَانٌ لَا يَفْقَهُ وَلَا يَنْفَقُهُ" فلان شخص میں ذرا بھی سمجھ بوجھ نہیں ہے۔ فقہ، فہم اور فقہ سمجھنے کے معنی میں تو یکساں ہیں، لیکن مراتب میں مختلف ہیں۔ دورِ جاہلیت میں عرب لفظ فقیر اس اونٹ کے لئے استعمال کرتے تھے جو حاملہ اور ان بے حمل اونٹنیوں کے درمیان تیز کر سکتا، جنہیں ابھی حقیقی کی ضرورت ہو، ایسے اونٹ کو فہل فقیر کہتے تھے۔ غالباً فقہ کا عام مفہوم بصیرت اور گہری سمجھ بوجھ اسی محاورہ سے لیا گیا ہے۔ فقہ اللغۃ اور فقہ الحدیث وغیرہ کے الفاظ بھی اسی مفہوم کو ظاہر کرتے ہیں۔ لسانیاتی یا لغوی اعتبار سے اس لفظ کا مفہوم قانون قطعاً نہیں ہے۔ کسی بھی علم کو بصیرت، گہری نظر اور کامل سمجھ بوجھ سے حاصل کرنے کو ہم فقہ کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ لغت یا حدیث یا قرآن کے ساتھ فقہ کی اضافت سے مراد ان کا گہرا مطالعہ ہے۔

عرب جاہلیت میں حارث بن کلدہ کو فقیر العرب کہتے تھے، کبھی اس کو طبیب العرب بھی کہا جاتا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقیر اور طبیب دورِ جاہلیت میں مترادف سمجھے جاتے تھے، اور اسی مفہوم

یہ مقالہ جناب ڈاکٹر احمد حسن کی مطبوعہ کتاب THE EARLY DEVELOPMENT

OF ISLAMIC JURISPRUDENCE کے ایک باب کا ترجمہ ہے۔ مشرق

بھی دی ہیں۔ ۱۔ مصاحح الجہوری، مادہ فقہ۔

۲۔ ابن منظور، لسان العرب، بیروت، ۱۹۵۹ء، ج ۱۳، ص ۲۵۲۔

EDWARD WILLIAM LANE, ARABIC ENGLISH LEXICON ۲

(دہائی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں دورِ حاضر میں حکیم کا لفظ یونانی اطباء کے لئے متعل ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ طبیب، فقیہ اور حکیم کے مفہوم میں حکمت، دانائی، بصیرت اور گہری نظر کا عنصر مشترک ہے۔

قرآن مجید میں متعدد مقامات پر لفظ فقہ گہری نظر و بصیرت کے مفہوم میں متعل ہے۔

لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ (تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں) سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فقہ کا مفہوم اسلامی قانون کے معنی میں متعل نہیں تھا، بلکہ اس سے دین کے ہر پہلو پر گہری نظر اور بصیرت سمجھی جاتی تھی۔ اس دور میں اسلام کے سیاسی، معاشی، معاشرتی، تانوی اور علمی اور اسی قسم کے مختلف پہلوؤں پر غور و فکر کے بعد بصیرت حاصل کرنے کو فقہ کہتے تھے۔

ذیل میں ہم لفظ فقہ کے لغوی مفہوم سے اصطلاحی مفہوم تک ارتقاء کا ایک مختصر جائزہ پیش کریں گے۔

صدر اسلام میں ہمیں ایسی متعدد اصطلاحات ملتی ہیں جو اس دور میں اپنے عام اور وسیع معنی میں متعل تھیں، لیکن اسلامی علوم و فنون کی تدریس کے بعد خاص کر قرونِ وسطیٰ میں ان کا مفہوم خاص، اصطلاحی اور محدود و متعین ہو گیا۔ امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں ان میں سے

(باقی حاشیہ) مادہ فقہ۔ السیوطی، المزہر، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں۔ ج ۱۔ ص ۲۲۸۔

اس مقالہ میں ہمیں فقہ کی ان تعریفات سے بحث نہیں کرنا جو قرونِ وسطیٰ کے فقہاء نے کی ہیں یہاں ہمیں صرف اس کے مفہوم کے تاریخی ارتقاء کو دکھانا ہے۔ تاہم اس کی فنی تعریفات جو بعض اہل علم سے مذکور ہیں۔ ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:-

الفقہ فی الاصل الفہم واشتقاقہ من الشق والفتح۔ (ابن اثیر۔ النہایۃ۔ مادۃ فقہ)۔ الفقہ هو التوصل الی علم غائب بعلم شاہد (الراغب، المفردات۔ مادۃ فقہ)۔ الفقہ هو الوقوف علی معانی نصوص الشرعیۃ و اشارتھا و دلالاتھا و مفسراتھا و مقتضایاتھا۔ والفقہ اسم للواقف علیہا۔ (الدر المختار۔ ج ۱۔ ص ۶)۔ الفقہ هو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ، والفقہ من اتصف بہ ہذا العلم وهو المجتہد۔ (محمد علی التہاوی، کشاف اصطلاحات الفنون۔ مادۃ فقہ)۔

چند اصطلاحات مثلاً فقہ، علم، ایمان، تہذیب، توحید اور حکمت کو ذکر کیا ہے، اور ان کے معنی میں تبدیلی کی وضاحت کی ہے۔ اس قسم کی اصطلاحات کے مفہوم میں تبدیلی کا سبب ظاہر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اسلامی معاشرہ اتنا پیچیدہ نہیں تھا، جو بعد میں چل کر ہوا۔ اسلامی فتوحات کے بعد مسلمانوں کا اختلاط غیر مسلم قوموں کے ساتھ ہوا۔ دوسری تہذیبوں اور تمدنوں کے لوگوں نے اسلام قبول کیا، اور اپنے ذہنوں میں وہ نئے نئے تصورات لے کر داخل ہوئے۔ علوم و فنون کی ترقی کے ساتھ اسلامی فقہی مذاہب اور کلامی فرقے پیدا ہوئے۔ اسلامی تمدن میں اس عروج و ترقی کے سبب اسلام کی بہت سی اصطلاحات کے مفہوم اب محدود اور متعین ہو گئے۔ ان اصطلاحات کا عام، وسیع اور غیر واضح مفہوم جو عہد نبوی یا اس کے قریبی دور میں سمجھا جاتا تھا اب باقی نہیں رہا۔ اسلامی علوم و فنون میں ہر فن کی اصطلاحات بنائی گئیں جو درحقیقت قرآن و حدیث سے ہی ماخوذ تھیں، اور ان اصطلاحات کی متعین و خاص قسم کی تعریفات نے ان کے مفہوم کو اور بھی تنگ کر دیا۔ اگر ہم ان اصطلاحات میں سے ہر ایک کے مفہوم کے ارتقاء پر بحث کریں تو یہ خود ایک مستقل مقالہ کی شکل اختیار کر لے گا، اور ہم اپنے موضوع سے ہٹ جائیں گے، اس لئے ہم یہاں صرف اصطلاح فقہ پر ہی اکتفا کریں گے۔

احادیث میں بھی فقہ کا لفظ کثرت سے مستعمل ہے، اور اس سے بھی وہاں دین میں گہری نظر اور بصیرت مراد ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس کے لئے ان الفاظ میں دعا فرمائی۔
اللہم فقهہ فی الدین (اے اللہ تو اس کو دین میں بصیرت اور گہری نظر عطا فرما)۔ یہاں فقہ فی الدین سے مراد قطعاً قانونی بصیرت نہیں ہے کیونکہ اس دور میں فقہ کو وہ اہمیت حاصل نہیں تھی جو بعد میں ہوئی۔

بعض روایات میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ بدو آئے اور آپ سے اپنی قوم میں کسی معلم کو بھیجنے کی درخواست کی جو انہیں دین کی بنیادی باتوں کی تعلیم دے۔

۴۔ الخزالی۔ احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۳۸۔

۵۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، بیروت، ۱۹۵۷ء، ج ۲، ص ۲۶۳۔

اور ان میں دین کی سمجھ بوجھ پیدا کرے۔ اس موقع پر ان کے الفاظ ”یفتقدنا فی المسجین“ سے مراد صرف فقہ کی تعلیم نہیں ہو سکتی۔ بلکہ لفظ یفتقدنا کی توجیہ ان معانی سے ہوتی ہے جن میں غور و فکر اسلام کے الفاظ ہیں جن کا مطلب دین کی ضروری اور بنیادی تعلیم ہے۔ اس قسم کی مثالوں سے ہمیں یہ دیکھنا مقصود ہے کہ اس دور میں لفظ فقہ اپنے عام اور وسیع معنوں میں مستعمل تھا۔

آغاز اسلام میں لفظ فقہ کے مفہوم میں وسعت کا اندازہ اس سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ بعض اوقات صوفیہ تک کے لئے لفظ فقیہ استعمال کیا گیا ہے۔ ایک موقع پر صوفی فرقہ نے حسن بصری (متوفی ۱۱۰ھ) سے یہ کہا کہ فقہاء تو اس بات سے اختلاف کریں گے۔ حسن بصری نے جواب دیا کہ تمہیں معلوم بھی ہے کہ اصلی فقیہ کون ہے؟ فقیہ حقیقت میں وہ ہے جو دنیا سے نفرت کرتا ہو، آخرت کے فکر میں ڈوبا ہوا ہو، دین کا وسیع اور گہرا علم رکھتا ہو، پابندی سے نماز پڑھتا ہو، اپنے معاملات میں سچا ہو، مسلمانوں کی تحقیر سے پرہیز کرتا ہو، اور امت مسلمہ کا خیر خواہ ہو۔ حسن بصری نے فقیہ کی جو صفات بتلائی ہیں وہ بعد کے دور کے فقہاء سے زیادہ صوفیہ پر صادق آتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صدر اسلام میں فقہ کا لفظ اسلام کے کسی ایک (کالونی) پہلو کے ساتھ اس لئے مخصوص نہیں تھا کہ اس دور میں دین کی بنیادی تعلیم پر زور دیا جاتا تھا، اور دین کے سارے ہی پہلو اہم سمجھے جاتے تھے، ابھی تک قال اقول، اختلافات اور جزئیات کا ذکر شروع نہیں ہوا تھا۔ اس لئے اس اصطلاح کے معنی عقائد، عبادات، معاملات اور خصوصاً قرآن مجید کے احکام میں سمجھ بوجھ اور بصیرت سمجھے جاتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عباسی خلیفہ مامون (متوفی ۲۱۸ھ) کے عہد تک کلام اور فقہ کے فنون ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہوتے تھے، بلکہ فقہ کا اطلاق کلامی مسائل پر بھی ہوتا تھا۔ امام ابو حنیفہ کی طرف جو رسالے الفقہ الاکبر اور الفقہ الاوسط کے نام سے منسوب ہیں وہ فقہی مسائل پر مشتمل دیکھے گئے، بلکہ ان میں عقائد سے متعلق مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ اصطلاح فقہ کی اس معنوی وسعت

۶۔ ابن ہشام۔ سیرۃ النبیؐ، تاہرہ، ۱۲۶۹ھ، ج ۲، ص ۳۲۔

۷۔ الغزالی۔ احیاء علوم الدین، ۱۳۱ھ، ص ۳۹۔

کے پیش نظر غالباً امام ابوحنیفہ نے اپنے دور میں فکر کی یہ تعریف کی تھی :- الفقه معرفة الفرض
مالها وما عليها، فقہ ففرض کے حقوق اور فرض کی ذمہ داریوں کے علم کا نام ہے۔ تمدن کی وسعت
کے ساتھ جب فکر و نظر میں گہرائی بڑھی تو عقائد میں نزاع پیدا ہونا شروع ہوا، فکر و نظر کی اس
آزادی سے اسلام میں نئے نئے فرقے پیدا ہونے لگے۔ اس لئے عقائد کی وضاحت اور تعیین
کے لئے علم الکلام وجود میں آیا۔ اس دور میں فقہی مسائل سے زیادہ کلامی مسائل کو اہمیت دی
جاری تھی۔ ان حالات سے متاثر ہو کر غالباً امام ابوحنیفہ کو یہ کہنا پڑا کہ :- اعلم ان الفقه في
الدين افضل من الفقه، یہ بات سمجھ لو کہ دین میں فہم پیدا کرنا احکام میں سمجھ حاصل کرنے سے
بہتر ہے۔ یہاں فقہ فی الدین سے مراد غالباً کلامی مسائل اور عقائد ہی ہیں، اس لئے اصول الدین
اُگلے چل کر کلام کو کہنے لگے۔ اسی طرح ابوحنیفہ فقہ اکبر بھی کلامی مسائل کو ہی کہتے ہیں، اصل التوحيد
وما يعلو الاعتقاد عليه وما يتعلق الاعتقاد منها في الاعتقادات هو الفقه الاكبر۔ حقیقی توحید
اور وہ علم جس پر عقیدہ صحیح ہو، اور وہ امور جو اعتقادات میں عقیدہ سے تعلق رکھتے ہوں، ان کا نام
فقہ اکبر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ معتزلہ نے ہی علم الکلام کو ایک مستقل فن کی حیثیت سے ابتداء و دشناس
کرایا۔ یہ کام اس وقت ہوا جب مامون کے دور میں یونانی فلسفہ کی کتابیں عربی میں منتقل کی
گئیں۔ اور غالباً یہ فلسفہ کا ہی اثر تھا جس کے اثر سے فکر میں وسعت پیدا ہوئی، اور لوگ
عقائد پر بھی عقلی طور پر سوچنے لگے۔

صدر اسلام میں اصطلاح فقہ کی طرح علم کی اصطلاح بھی وسیع معنی میں متعارف تھی۔ کہا
جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی وفات کے وقت ابن مسعود نے کہا کہ ان کے ساتھ دین میں سے
نہ جسے علم اُٹھ گیا۔ یہاں علم سے مراد کوئی خاص فن نہیں ہے، بلکہ اسلام کا عمومی علم مراد ہے۔

۸۔ ابوحنیفہ، الفقه الاصل، اس رسالہ کے اقتباسات البیاضی نے اشارات المرام میں حیات

الامام میں دیئے ہیں۔ مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۹ء، ص ۲۸، ۲۹۔ ۹۔ ایضاً ص ۲۸-۳۰۔

۱۰۔ الشہرستانی، الملل والنحل، قاہرہ، ۱۳۱۴ھ، ۱۵۔ ص ۲۲۔

۱۱۔ ابن سعد۔ الطبقات، مکتبہ، ۲۵-۲۶ ص ۳۳۶۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں کو نئے نئے مسائل پیش آئے اور ان کے حل کی تلاش میں انہیں نہایت غور و فکر اور رائے سے کام لینا پڑا جس کو اصطلاح میں اجتہاد کہتے ہیں۔ لفظ فقہ کا استعمال اس مرحلہ پر غیر منصوص مسائل میں تدبر، رائے اور بصیرت سے کام لینے کے معنی میں ہونے لگا۔ اس زمانہ میں محدثین نے روایات، آثار اور احادیث کو جمع کرنا شروع کیا۔ اس وقت علم کے دو ماخذ تھے، ایک غور و فکر، عقل و رائے اور اجتہاد و بصیرت کے ذریعہ حاصل شدہ علم، اس پر فقہ کا اطلاق ہوتا تھا۔ دوسرا روایات سے حاصل کردہ علم، اس پر علم کا اطلاق ہوتا تھا۔ حدیث کی کتابوں میں علم کے عنوان سے ابواب اور جامع بیان العلم جیسے کتابوں کے نام سے مراد عام طور پر یہی روایتی علم ہے جو احادیث اور آثار پر مشتمل ہو۔ دوسری صدی کے آغاز میں جب حدیث کی تدوین باقاعدہ شروع ہوئی، اور اس نے تحریک کی صورت اختیار کر لی، اس وقت حدیث و آثار کے حصول کو علم کہتے تھے۔ اور مجتہدین کے آزادیِ ضمیر کے ساتھ رائے و اجتہاد پر مبنی علم کو اب فقہ کہنے لگے، جس کے آہستہ آہستہ ایک مکمل فن کی صورت اختیار کر لی۔ ابتداء میں ان دونوں اصطلاحوں کا مفہوم ایک ہی تھا۔ علم کا اطلاق فقہ پر ہوتا اور فقہ کا اطلاق علم پر، لیکن محدثین اور فقہاء کے دو الگ الگ گروہ وجود میں آنے کے بعد ان کے مفہوم میں بھی تمیز شروع ہو گئی۔

۹۴ھ کو سنۃ الفقہاء کہا جاتا ہے کیونکہ اس سال سعید بن المسیب اور ابو بکر بن عبد الرحمن جیسے مشہور فقہاء کی وفات ہوئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ اور علم کے معنی میں تمیز پہلی صدی ہجری کے اواخر میں شروع ہو چکی تھی۔ قرآن مجید میں لفظ فقہ کے مشتقات کثرت سے مستعمل ہیں، لیکن ان سے عام معنوی معنی مراد ہیں۔ قرآن مجید میں فقہ کا لفظ اصطلاحی معنی میں مستعمل نہیں ہے۔ اور نہ وہاں اس سے مراد کوئی خاص علم ہے جس کو خاص طور پر حاصل کیا جائے۔ اس کے برعکس علم کی اصطلاح قرآن مجید میں ایسے علم کے معنی میں مستعمل ہے جس کو حاصل کیا جائے۔ رب زدنی علماً جیسی آیات کا کچھ ایسا ہی مفہوم ہے۔ اس کی تفسیر وحی سے بھی کی گئی ہے۔

علاوہ انہی قرآن مجید میں لفظ علم بعض مقامات پر یقینی علم کے معنی میں مستعمل ہے، جس کا ماخذ وحی ہے یا آثار۔ احادیث کو بھی چونکہ وحی ضمنی کہا جاتا ہے اس لئے احادیث کے علم کو بھی علم کہتے تھے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ فقہ کا مفہوم اس وقت تک عام رہا جب تک رائے و اجتہاد سے حاصل کردہ علم یعنی فقہی مسائل و احکام مدون شکل میں وجود میں نہیں آئے تھے، جب اس علم میں اضافہ ہونے لگا اور اس موضوع پر کثرت سے تصانیف وجود میں آگئیں تو فقہ کا اطلاق بھی ایک علم پر ہونے لگا، جس کو اب باقاعدہ پڑھا اور سیکھا جاتا۔ اس تجزیہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ روایتی علم یا آثار اور احادیث سے حاصل کردہ علم، اجتہاد و رائے پر مبنی علم سے قدیم ہے۔ کیونکہ فقہ کی بنیاد ہی نصوص پر ہے، جن پر غور و فکر کے بعد کوئی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ خواہ وہ رائے پر مبنی ہو یا قیاس پر۔

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ لفظ علم سے مراد آغا اسلام ہی سے ایسا علم تھا جو کسی سند پر مبنی ہو، خواہ اس کا ماخذ ذات باری ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت یعنی وہ قرآن مجید یا حدیث سے ماخوذ ہو۔ اس کے برعکس فقہ کی اصطلاح، اپنے لغوی مفہوم کے اعتبار سے بھی، شخصی رائے اور انسانی عقل و ذہن پر مبنی علم کو کہتے تھے۔ جاہلی دور میں اس کے مفہوم کے بائے میں ہم پہلے ہی وضاحت کر چکے ہیں۔ اس لحاظ سے فقہ اور علم میں ہمیشہ تیز کی گئی۔ فقہ اور علم کی اصطلاحیں جب اپنے وسیع معنی میں متعلقیں اور پوری طرح ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوئی تھیں، بلکہ کم و بیش ایک اصطلاح کی جگہ دوسری استعمال ہوتی تھی، اس وقت بھی فقہ میں رائے و فکر کا مفہوم غالب تھا، حالانکہ صحابہ کے دور میں فقہاء کا کوئی علیحدہ طبقہ نہیں تھا، تاہم صحابہ میں جن لوگوں کا میلان رائے و فکر کی طرف زیادہ تھا، اقتدار میں وہ اپنی عقل و بصیرت سے زیادہ کام لیتے تھے، ان کو فقہاء کہا جاتا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے فقہاء صحابہ کو بھی لہانے کی جرأت نہیں ہوتی تھی، کیونکہ وہ اپنی فقاہت اور علم کے سبب ان پر چھائے رہتے تھے۔ ظاہر ہے اس سے مراد فقہاء کا کوئی مخصوص طبقہ نہیں تھا جو اموی اور عباسی دور میں ظہور

میں آیا، بلکہ وہی لوگ مراد ہیں جو اپنی عقل و ذہانت سے مسائل حل کرتے اور فتوے دیتے تھے۔ مقام جابہ میں خطبہ دیتے ہوئے حضرت عمرؓ نے صحابہ سے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ جو فقہ کا طالب ہو، اس کو چاہیے کہ وہ معاذ بن جبلؓ کے پاس ^{طلبہ} جائے۔ کیونکہ معاذ بن جبلؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں یمن میں ایک قاضی کی حیثیت سے کام کر چکے تھے، اس لئے غالباً حضرت عمرؓ کا اشارہ ان کی نقابست اور قضاء اور افتاء میں ان کے تجربہ کی طرف ہو۔ تاہم عہد نبوی میں اور ایک عرصہ بعد تک ان دونوں اصطلاحوں کے معنی و مفہوم میں بہت واضح فرق معلوم کرنا مشکل ہے۔

ادپر کے تجزیہ سے اتنی بات تو معلوم ہوتی ہے کہ فقہ کے مفہوم میں آہستہ آہستہ تنگی آتی چلی گئی، اور بالآخر اس کا اطلاق قانونی مسائل میں گہری نظر اور اسلامی قانون پر ہونے لگا، جو اب فقہاء کی انفرادی کوششوں سے مدون ہو چکا تھا اور فقہی ادب کی شکل میں آج بھی یہاں سے پاس موجود ہے۔ مرور زمانہ کے ساتھ خود علم کی اصطلاح کے ساتھ بھی ہوا، اور اس کا اطلاق وسیع معنی سے ہٹ کر بعد میں حدیث اور آثار پر ہونے لگا، جیسا کہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں۔ فقہی ادب میں کوئی اور حدیث کی مدد دین کے ساتھ رائے اور روایت کی اصطلاحیں کثرت سے استعمال ہونے لگیں۔ اور یہ دونوں اصطلاحیں بالترتیب تقریباً فقہ اور علم کے مترادف ہو گئیں۔ عطاء بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ) نے ایک بار کسی مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار کیا، تو ابن جریر (متوفی ۱۵۰ھ) نے ان سے پوچھا کہ یہ فتویٰ تم نے علم کی بنیاد پر دیا ہے یا رائے کی؟ یہاں علم کے مفہوم میں رائے داخل نہیں ہے، بلکہ ایسا علم مراد ہے جو حدیث، آثار یا کسی اور سند پر مبنی ہو۔ علم کا یہ مفہوم بعض روایات سے بھی سمجھا جاسکتا ہے:- ان عمرو بن عبد العزیز کتب الی ابی بکر بن عمرو بن حنظل ان النظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او سنتہ او حدیث عمرو بن حنظل او نحو هذا، فانی خفت دروس العلم و ذہاب العطاء ^{علیہ}

عمر بن عبدالعزیزؓ نے ابو بکر بن عمرو بن حزم کو لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث، یا آپ کی سنت، یا حضرت عمرؓ کے آثار اور اسی طرح کی چیزیں جو بھی ملیں ان کو ملاش کرو، کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہیں علم (حدیث و آثار) ضائع نہ ہو جائے، اور علماء دنیا سے نہ اُٹھ جائیں۔ یہاں علم سے بظاہر حدیث ہی مراد ہو سکتی ہے، جس کی تدوین کا آپ نے حکم دیا تھا۔ مختصر یہ کہ ابتداء میں دونوں اصطلاحوں کا مفہوم عام تھا، بعد میں ان کے مفہوم متعین و محدود ہو گئے۔

فقہ کی اصطلاح کے ساتھ حد و اسلام میں ہمیں لفظ شرائع کا استعمال بھی ملتا ہے۔ اوپر ہم ایک روایت نقل کر چکے ہیں کہ بعض بدوؤں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی قوم میں ایک معلم بھیجنے کی درخواست کی تھی جو ان کو شرائع اسلام کی تعلیم دے۔ ہم یہ بھی بتا چکے ہیں شرائع سے مراد اسلام کے بنیادی احکام کی تعلیم ہی ہو سکتی ہے۔ لفظ شریعت کا استعمال ابتدائی صدیوں میں ہمیں بہت کم ملتا ہے۔ غالباً بعد کے دور میں اس کے بکثرت استعمال کی وجہ تصوف کی اصطلاح طریقت ہو، جس کے مقابلہ میں اسلام کے ظاہری احکام پر زور دینے کے لئے شریعت کے لفظ کو اہمیت دی گئی۔ اتنی بات یقینی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ لفظ شریعت ابتدائی دور میں اپنے محدود مفہوم 'اسلامی قانون' میں متعل نہیں تھا۔ شریعت کے لغوی معنی 'پانی کی طرف راستہ' اور دریا کے کنارے رہنے والوں کے لئے گھاٹ، اور اس جگہ کے ہیں جہاں سے لوگ پانی پیتے ہوں۔ عرب شریعت پانی تک جانے والے ایسے راستہ کو کہتے تھے جو مستقل ہو اور دکھائی دیتا ہو۔ غالباً اس سے شارع شاہراہ کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں لفظ شرعہ اور شریعت دونوں متعل ہیں اور اہل لغت اور مفسرین نے ان کے معنی راستہ اور دین بتائے ہیں۔ راستہ سے مراد غالباً یہ ہے کہ شریعت ایک ایسی شاہراہ ہے جو خدا نے انسانوں کے لئے متعین کی ہے، صراطِ مستقیم اور شریعت کا اس لحاظ سے ایک ہی مفہوم ہے۔ یا اس سے مراد خدا کی طرف سے

۱۸۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، ج ۱، ص ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۵۵۔

۱۹۔ ابن منظور، لسان العرب، مادہ شرع۔

۲۰۔ قرآن مجید، ۵۱: ۵، ۴۵: ۱۷۔

مقرر کردہ واضح دستہ بھی ہو سکتا ہے۔ لفظ شرائع (جمع شریعت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اسلام کے ارکان اور بنیادی احکام کے لئے مستعمل تھا۔ خود ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی شرائع اسلام کے بارے میں پوچھا گیا، تو اس کے جواب میں آپ نے نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج فرمایا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ شرائع اسلام کا اطلاق ان امور میں فرائض اسلام پر ہوتا تھا۔ بلکہ بعض روایات میں ارکان کے لئے فرائض کا لفظ بھی ملتا ہے۔

امام ابو حنیفہ نے اپنے رسالہ کتاب العالم والمتعلم (اگر اس کتاب کی نسبت ان کی طرف صحیح ہو) میں دین و شریعت میں تفریق کی ہے۔ اگرچہ اہل لغت نے بھی شریعت کے اصطلاحی معنی دین ہی بتلائے ہیں۔ دین کے مشمولات میں کبھی تبدیلی نہیں ہوئی، لیکن تاریخ میں شریعت کے احکام بدلتے رہے۔ ابو حنیفہ نے دین سے مراد بنیادی عقائد لئے ہیں، توحید، رسالت، آخرت اور اعتقادات کی تعلیم کو وہ دین کہتے ہیں۔ فرائض و شرائع کو وہ شریعت کہتے ہیں۔ وہ تمام پیغمبروں کے لئے ہوئے دین کی تعلیم کو یکساں سمجھتے ہیں، لیکن ان کی شریعتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر پیغمبر نے اپنے متبعین کو اپنی شریعت پر چلنے کی ہدایت کی، اور پچھلے پیغمبروں کی شریعت پر چلنے سے منع کیا۔ ہمارے خیال میں امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں اسلام میں جو مختلف فرقے پیدا ہوئے، اور عقائد و کلامی مسائل پر زور دیا جانے لگا، ان حالات میں لفظ دین کا اطلاق عقائد پر ہونے لگا، اور اس کا مفہوم بہت تنگ و محدود ہو گیا۔ ورنہ ابتداء میں دین کا مفہوم وسیع اور جامع تھا۔

امام شافعی (متوفی ۲۰۴ھ) لفظ شریعت کو رکن کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ حج بدل کے مسئلہ میں ان کا امام مالک سے اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک حج بدل انسان کی زندگی میں جائز نہیں ہے۔ وہ اس کو نماز اور روزہ پر قیاس کرتے ہیں۔ جیسے ایک شخص کی طرف سے نماز اور روزہ دوسرا شخص ادا نہیں کر سکتا، اسی طرح اس کی طرف سے حج بھی نہیں کر سکتا۔ امام شافعی

۲۱۔ البخاری، الجامع الصحیح۔ کتاب الصوم۔ باب ما جاد فی وجوب رمضان منہ عند عبد بن حنبل رحمہما ۱۳۱۳ھ۔

ج ۱ ص ۲۶۴۔ ۲۲۔ ابو حنیفہ، کتاب العالم والمتعلم، حیدرآباد دکن ۱۳۶۹ھ ص ۵-۶۔

امام حاکم کو احادیث کی روشنی میں اس کا حجاب دیتے ہیں۔ اور آخر میں کہتے ہیں لائق اس شریعت علی شریعتہ ایک دکن کو دوسرے پر تیاں نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے فقہاء کے بیان شریعت کا لفظ اس مفہوم میں عام طور پر مستعمل نہیں ہے۔ امام شافعی لفظ فرائض کے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ ۲۲

قرون وسطیٰ میں شریعت کا مفہوم بہت جامع اور وسیع تھا۔ اور یہ جامعیت آج بھی باقی ہے۔ لفظ شریعت اسلام کے جملہ پہلوؤں پر حاوی ہے۔ فقہ اور کلام دونوں اسی کے مفہوم میں داخل ہیں۔ اور حاضر کے ایک ممتاز عالم پروفیسر آصف فیضی شریعت کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں اور مختلف اصطلاحوں کے درمیان فرق بتاتے ہیں۔

”اصطلاح شریعت کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ جملہ اسلامی اعمال اس میں داخل ہیں۔ فقہ کا مفہوم نسبتاً محدود اور تنگ ہے۔ اور اس میں وہی مسائل داخل ہیں جن کا عام طور پر قانون سے تعلق ہے۔ لفظ شریعت سے ہمارا ذہن اس علم کی طرف جاتا ہے جس کا ماخذ وحی الہی ہے۔ یعنی ایسا علم جو قرآن و حدیث پر مبنی ہو۔ فقہ میں عقلی اجتہاد پر زور دیا جاتا ہے۔ اور علم و سند کی بنیاد پر مسائل کا استخراج کیا جاتا ہے۔ شریعت کا راستہ خدا اور اس کے رسولؐ نے متعین کیا ہے۔ فقہ کی عمارت انسانی ذہنی کوشش سے تعمیر ہوئی ہے۔ فقہ میں اعمال کے جائز اور ناجائز ہونے سے بحث ہوتی ہے۔ شریعت میں بھی جواز و عدم جواز کے کچھ اسی طرح مراتب ہیں۔ اصطلاح فقہ کا اطلاق قانون پر ایک علم کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ اور شریعت کا اطلاق حق و صداقت کے اس راستہ پر ہوتا ہے جو خدا کی طرف سے بتایا ہوا ہے۔“ ۲۳

لفظ شریعت اور فقہ کے مفہوم میں اس نازک فرق کے باوجود دونوں کے درمیان کوئی واضح خط کھینچنا

۲۲۔ الشافعی، کتاب الام، قاہرہ، ۱۳۵۰ھ، ج ۷، ص ۱۹۴-۱۹۷۔

۲۳۔ الشافعی، جامع العلم، قاہرہ، ۱۹۴۰ء، ص ۱۰۳۔

مشکل ہے۔ کیونکہ بعض اوقات یہ دونوں اصطلاحیں ایک دوسرے کی جگہ میں استعمال کی جاتی ہیں۔ پہلے دور میں لفظ شریعت کا اطلاق عقائد اور اعمال دونوں پر ہوتا ہے اور فقہاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ عہد نبوی میں ہمیں ایک اور اصطلاح قراء کی بھی ملتی ہے۔ عرب میں جو شخص کچھ پڑھتا بہت عام نہیں تھا، اس لئے آپ کے زمانہ میں جو قرآن مجید پڑھ سکتے تھے ان کو قراء کہتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بستی میں جی ستر صحابہ کو قرآن مجید اور اسلام کی بنیادی تعلیم دینے کے لئے بھیجا تھا ان کو قراء کہا جاتا ہے۔ تہذیب و تمدن کی ترقی کے بعد عربوں میں تعلیم عام ہو گئی، اور ان میں ہر علم و فن کے ماہرین پیدا ہونے لگے۔ اب یہی اہل علم جن راغز اسلام میں قراء کہا جاتا تھا، ابن خلدون کے خیال کے مطابق، فقہاء اور علماء کہلانے لگے۔ تابعین جو فقہ میں ماہر تھے ان کو فقہاء اور جو حدیث میں کمال رکھتے تھے ان کو علماء کہا جاتا تھا۔ سعید بن المسیب جیسے جامع علماء کو فقیہ الفقہاء اور عالم العلماء کہا گیا ہے۔ موطا مالک سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صدی عیسوی میں

۲۶۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ - ج ۲ - ص ۵۲۔

۲۷۔ ابن خلدون - مقدمہ، بیروت ۱۹۰۰ء، ص ۴۲۶۔

ابن خلدون کے قول کی تصدیق امام محمد کے اس قول سے ہوتی ہے: "انما قيل أقرأهم كتاب الله، لان الناس كانوا في ذلك الزمان أقرأهم للقرآن افتقهم في الدين"۔ (کتاب الآثار - امام محمد - مطبوعہ کراچی - ص ۶۸)۔

ابن مسعود کے ایک قول میں قراء کی اصطلاح لغوی معنی میں بھی مستعمل ہے، غالباً ان کے آخری دور سے اس کے مفہوم میں تنگی شروع ہو گئی تھی اور یہ لفظ فقہاء اور علماء کے مفہوم میں عام طور پر مستعمل نہ ہو گا۔ ان عبد اللہ بن مسعود قال لانسان: انك في زمان كثير فقهاء قليل قراء، تحفظ فيه حدود القرآن، وتضيق حروفه..... وسانى على الناس زمان قليل فقهاء، كثير قراء، يحفظ فيه حرف القرآن وتضيق حدوده۔ (موطا مالک، قاہرہ، ۱۹۵۱ء، ج ۱ - ص ۱۷۳)۔

۲۸۔ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ - ج ۲ - ص ۳۷۸۔

۲۹۔ ایضاً - ج ۵ - ص ۱۲۱۔

میں اہل العلم اور اہل الفقہ کی اصطلاحیں بھی مروج تھیں۔ اور ان کا اطلاق زیادہ فقر سے دلچسپی رکھنے والوں پر ہوتا تھا۔

فقر کی تمدنی کے ساتھ اہل علم نے فقہی مسائل کی تبویب شروع کر دی۔ اور ایک قسم کے مسائل ایک باب میں جمع کر دیئے۔ کہا جاتا ہے کہ فقر کی تبویب سب سے پہلے ابو حنیفہ نے کی۔ کتاب الآثار سے جو درحقیقت ابو حنیفہ کی تصنیف ہے اس کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ عبداللہ بن المبارک (متوفی ۱۸۱ھ) نے حدیث و آثار کو فقر، مغازی اور زہد کے عنوانات سے الگ الگ جمع کیا، اور ان کی تبویب کی۔ دوسری صدی ہجری کے وسط میں فقر پر مستقل تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ ابو یوسف اور خصوصیت سے امام محمد بن حسن شیبانی کی تصانیف اس سلسلہ میں پہلی منظم کوشش ہے۔ موطا مالک کو فقہی ادب میں سرفہرست رکھا جاسکتا ہے، لیکن اس کتاب کے بارے میں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ یہ نہ خالص حدیث کی کتاب ہے اور نہ خالص فقر کی۔ درحقیقت یہ کتاب اس دور کی یادگار ہے جب حدیث و فقر ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہوئے تھے، بلکہ دونوں پر مشتمل ملے جلے مجموعے تیار کئے جاتے تھے۔ اس کے بعد سے دونوں فنون پر مستقل تصانیف شروع ہو گئیں، اور فقر و حدیث جن کی بنیاد رائے اور روایت پر ہے مستقل فن بن گئے۔

شیخ عبد النبی گنگوہی کی دینی خدمات

ارشاد الحق قدوسی

پروفیسر غلیق احمد نظامی نے اپنی کتاب تاریخ مشائخ چشت کے صفحہ ۲۲۳ پر ایک عام ہداز میں لکھا ہے کہ :-

”شیخ عبدالقدوسؒ نے اصلاح و تربیت کی خاطر حکومت سے رابطہ پیدا کیا تھا لیکن اُن کی اولاد نے حُب جاہ و زر کی خاطر شانِ مغلیہ کے آستانوں پر اپنی جبینوں کو جھکا دیا۔ شیخ عبدالنبی کے حالات عہد اکبری کی تاریخوں میں تفصیل سے درج ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حُب جاہ و زر نے اُن کے دینی جذبے کو بالکل ختم کر دیا تھا اور وہ مشائخ کے اصولوں کا قطعی احترام نہ کرتے تھے۔“

اپنے اس دعویٰ کے ثبوت میں پروفیسر صاحب موصوف نے ملا عبدالقادر بدایونی کی تالیف منتخب التواریخ اور مولانا ابوالکلام آزاد کی کتاب تذکرہ کا حوالہ دیا ہے۔ جہاں تک ملا عبدالقادر کی تالیف منتخب التواریخ کا تعلق ہے اس ضمن میں یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ ملا عبدالقادر مدظلہ اکبر کے ان علماء میں شامل تھے جو مروج پرست تھے اور زمانے کی ہوا کے ساتھ چل رہے تھے۔

منتخب التواریخ کے حوالے سے شیخ عبدالنبی کی شخصیت پر روشنی ڈالنا اس لئے یک طرفہ ہو گا کہ ملا عبدالقادر بدایونی کو اکبر کے دربار میں اس وقت اقرب حاصل ہوا جب کہ شیخ عبدالنبی دینوالہی کی مخالفت کی وجہ سے معتوب ہو گئے تھے۔ ورنہ عروج کے زمانہ میں شیخ عبدالنبی گنگوہی کا تعارف ملا عبدالقادر بدایونی نے اپنی کتاب منتخب التواریخ کی تیسری جلد کے صفحہ ۷۹، ۸۰ پر الفاظ میں کرایا تھا :-

”شیخ عبدالنبی ولد شیخ احمد بن شیخ عبدالقدوس گنگوہی چند مرتبہ درمکہ معظمہ و مدینہ طیبہ

رفتہ علم حدیث و اخلاقیہ، بعد ازاں کہ باز گشتہ آمد۔ از روش آبار و اجاد کرام سماع و
خفا منکر لہر و بردش محمدین سلوک می نمود۔ و بتقوی و طہارت و نزاہت و عبادت ظاہری
اشتغال داشت و چون بمنصب صدارت رسید جہاں جہاں زمین مدد معاش و وظائف و
اوقاف بخلائق بخشید۔ چنانچہ در زمان بیچ بادشاہے ایں چنیں صدرے باستقلال نگشتہ
و عشر عشر ایں اوقاف کہ اُد دادہ ندادہ بادشاہ یا بنسبت اوجاں اعتقاد پیدا شد کہ کشف
پیش پائے اومی نہادند۔ آخر بجهت مخالفت محمدوم الملک و سائر علمائے ہنفس۔

جا بلائند ہمسر جاہ طلب

خویش را چوں ملایا کردہ لقب

اُن نسبت معکوس شد۔

ملا عبد القادر بدایونی نے منتخب التواریخ میں شیخ عبدالنبی پر جو الزام لگایا ہے وہ یہ ہے کہ
مسجد کے اماموں کو جاگیریں صدر الصدور کے دستخط سے ملتی تھیں۔ نیز یہ کہ شیخ کے متوسلین رشوت
لیتے تھے۔

جہاں تک شیخ عبدالنبی کے صدر الصدور کی حیثیت سے مسجد کے اماموں کو جاگیریں عطا کرنے
کا تعلق ہے اس سلسلے میں اخبار الانوار کے مصنف شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے
کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ کمزوری ہے، لیکن یہ کمزوری ایسی نہیں کہ اُن کی تمام خوبیوں کو نظر انداز
کر کے انہیں ہدف ملامت بنایا جائے۔ یہ کمزوری تو اُس دور کے تمام علماء و شیعہ میں پائی
جاتی تھی۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اس داغ سے خود ملا عبد القادر بدایونی کا دامن بھی محفوظ نہیں۔
پھر بحیثیت صدر الصدور مسجد کے پیش اماموں کے گزارے کے لئے اگر شیخ عبدالنبی نے اپنے دستخط
سے جاگیریں عطا کیں تو اس میں برائی کا کون سا پہلو ہے، ظاہر ہے اوقاف سے مساجد میں کام
کرنے والوں کے لئے مخااں مقرر کرنا یا اُن کی معاشی خوشحالی کے لئے انہیں جاگیریں عطا کرنا کون
سا گناہ ہے۔ دوسرا الزام کہ شیخ کے متوسلین رشوت لیتے تھے تو یہ الزام شیخ پر نہیں ہے بلکہ اُن
کے متوسلین پر ہے، جس سے شیخ کی شخصیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ دوسرا اصل شیخ عبدالنبی منگو ہی اپنے
مہر کے اُن متقی حکم بردار علماء میں سے تھے جنہوں نے دنیا داری کا خیال کئے بغیر پیش روینی

خدمات کو اپنی زندگی کا اہم ترین فریضہ سمجھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے دوسرے علماء کی طرح کبھی اکبر کے دیں الہی کو تسلیم نہیں کیا۔ اور یہ تاریخی حقیقت ان کی عظمت کی وہ دلیل ہے جس کی تردید ممکن نہیں۔ ملا عبدالقادر بدایونی تو ابن الوقت تھے۔ جب تک شیخ عبدالنبی گنگوہی صدر الصدور کے عہدہ پر فائز رہے، ان کی تعریف و توصیف کرتے رہے اور جو بھی وہ معنوب و معزول ہوئے انہوں نے شیخ پر حسن طعن شروع کر دی اور ان کی شان میں ہجو یہ اشعار کہنے لگے۔

گر چہ الشیخ سالنبی گفتند

کالنبی نیست، شیخ ماکنبی است

کنبی نادری میں بھنگ فروش کو کہتے ہیں۔ ملا عبدالقادر نے اکبر بادشاہ اور اس کے حواریوں کو خوش کرنے کے لئے شیخ کی تاریخ ذنات ان الفاظ میں کہی۔

شیخ کنبی واصل بحق شد

یعنی بھنگ کا شیخ واصل بحق ہوا۔ واصل بحق کو بھی انہوں نے ذومعنی انداز میں استعمال

کیا ہے۔ یعنی شیخ عبدالنبی کا دہری عبرت ناک انجام ہوا جس کے وہ حق دار تھے۔

مذکورہ علمائے ہند مولفہ مولوی رحمان مرحوم و مرتبہ و مترجمہ محمد ایوب قادری صاحب جسے پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی نے ۱۹۶۱ء میں شائع کیا، کے صفحہ ۳۲۵ پر شیخ عبدالنبی گنگوہی کے حالات زندگی کے ضمن میں مذکور ہے کہ اکبر بادشاہ نے آپ کی غیر معمولی علمی صلاحیتوں اور تدبیر سے متاثر ہو کر ۹۷۲ھ بمطابق ۱۵۶۴ء صدر الصدور کے منصب جلیل پر فائز کیا۔ بادشاہ ان کے علمی تدبیر کا اس قدر متفقہ تھا کہ ان کی جو تیاں سیدی کرتا تھا۔ آخر محمد المک ملا عبداللہ سلطان پوری

۱۔ ہنرمیں پوری مرتبہ سید صباح الدین عبدالرحمن، مطبوعہ مطبع معارف اعظم گڑھ کے صفحہ ۹۲ پر

عبداللہ سلطان پوری کے حالات زندگی کے بارے میں مذکور ہے کہ وہ سلطان پور مضائقہ

لاہور کے رہنے والے تھے۔ اپنے عہد کے جید علماء میں سے تھے۔ عربی، اصول فقہ، تاریخ اور

علوم متفولات میں اعلیٰ دست گاہ رکھتے تھے۔ اُن کی تصانیف میں عصمتہ انبیاء شرح شتابل

النبی صلعم اور شرح ملا مشہور تھیں۔ شیر شاہ نے ان کو عہد اسلام کا خطاب بخشا تھا۔

دہلی حاشیہ صفحہ ۱۲

اور دوسرے علماء کے قضیہ سے معاملہ اٹھا ہو گیا۔ اور انہیں ۱۵۸۹ء میں صدارت کے عہدے سے معزول کر دیا گیا۔

بہر حال جب تک اکبر بادشاہ شیخ عبدالنبی کے زیر اثر رہا، بنیم تیموریہ کے مؤلف کے بیان کے مطابق ان کے فیضی صحبت سے اکبر کی مذہبی وارفیتی کا یہ عالم تھا کہ مسجد میں خود اذان دیتا اور ثواب کی خاطر مسجد میں جھاڑ بھی دیا کرتا تھا۔ ایک دفعہ ساگرہ کی تقریب میں زعفران کا رنگ چھڑکا شیخ عبدالنبی نے دیکھا تو اس قدر برہم ہوئے کہ سردار برہمپوری اٹھا کر ماری، اکبر کو ناگوار ہوا۔ محل میں جا کر ماں سے شکایت کی کہ شیخ خلوت میں منع کرتے تو کوئی حرج نہ تھا۔ دربار میں ذلیل کرنا مناسب نہ تھا۔ ماں نے کہا بیٹا دل پر میل نہ لانا۔ یہ نجاتِ اخروی کا باعث ہے۔ قیامت تک چرچا رہے گا کہ ایک مفلوک الحال ملا نے بادشاہ کے ساتھ یہ حرکت کی۔ اور سعادت مند بادشاہ نے اس کو برداشت کیا۔ اس واقعہ سے شیخ عبدالنبی کی عظمت اور دینی مرتبہ ظاہر ہے۔

شیخ محمد اکرام نے اپنی کتاب رود کوثر میں مخدوم الملک کے حالات زندگی کے بارے میں صفحہ ۹۴ پر لکھا ہے:-

”مخدوم الملک نے اپنا اختیار و اقتدار ان دو کاموں کے لئے استعمال کیا۔ ایک تو کسبِ زر کے لئے اور دوسرے فسادِ مملکت کا خطرہ دکھا کے ہر اُس عالم اور درویش کو اذیت

(باقہ حاشیہ) نے اپنے ساتھ تخت پر بٹھا کر ان کی خدمت میں بیس ہزار روپے کی مرورید کی قسبِ پیش کی تھی۔ ہمایوں نے از ماو تمددانی ان کو مخدوم الملک اور شیخ الاسلام کے القاب عطا کئے، وہ اہل سنت والجماعت میں سے تھے۔ اور ہر حال میں شریعت کی پابندی کا خیال رکھتے تھے۔ اکبر کے زمانے میں شاہی دیوان خانہ کے وکیل تھے۔ ۹۹۰ھ میں انتقال فرمایا۔ اکبر کی حمایت میں جو محض نامہ ترتیب دیا گیا تھا اُس پر طوفاً ذکر انہوں نے بھی دستخط کئے تھے لیکن محض نامے کی مددین کے بعد ان کے اور اکبر کے تعلقات اچھے نہیں رہے تھے۔

۱۔ مآثر الامارہ جلد دوم - منتخب التواریخ جلد دوم، اور تذکرہ علماء ہند صفحہ ۱۳۴ میں اس واقعہ

کا ذکر ہے۔

پہنچانے کے لئے جو اُن سے کسی مسئلہ میں اختلاف رکھتا تھا۔ جمع احوال کا یہ عالم تھا کہ جب وہ مرے تو تین کروڑ روپے نقد اُن کے گھر سے نکلے۔ اور اُن کے گورخانے میں چند صندوق ملے جن میں سونے کی اینٹیں چھپی ہوئی تھیں، جو مردوں کے بہانے دفن کئے گئے تھے۔ ان کی طبیعت کا رنگ ظاہر پرستی کا تھا۔ وہ شرعی حیلوں سے شادی کا اصل مقصد خالص کر دیتے تھے۔ زکوٰۃ اور حج جیسے ارکانِ مذہبی کی نسبت اُن کا عمل یہ تھا کہ سال کے اخیر میں تمام مال بیوی کے نام ہبہ کر دیتے تھے۔ اور وہ نیک بخت سال کے دوران پھر انہیں واپس کر دیتی تاکہ اس حیلہ شرعی سے زکوٰۃ سے بچ جائیں۔ اسی طرح جب حج کے متعلق اُن سے کوئی پوچھتا کہ ”بر شراج فرض شدہ“ تو جواب دیتے، ”نہ“۔ وجہ یہ بتاتے کہ خشکی سے جائیں تو رافضیوں کے ملک سے گزرنا پڑتا ہے، تری کی راہ سفر کریں تو فرنگیوں سے عہد و پیمان کرنا پڑتا ہے۔ اور اس خیال کی تائید میں سو سے زیادہ روایتیں نکال رکھی تھیں۔“

انہوں نے بعض نیک لوگوں پر مہدویت کا الزام لگا کر سخت اذیتیں پہنچائیں شیخ علائی کو جن کی نیکی حق پرستی اور علم و فضل کے سب مؤرخ گواہ ہیں کوڑوں سے اس طرح ہٹوایا کہ وہ شہید ہو گئے۔ بعض علماء کی تصنیفات پر ذاتی عناد کی بنیاد پر کہہ دیتے کہ ”ازوے بوئے رفس می آید۔“

مآثر الامراء میں ان کے متعلق لکھا ہے:-

”چوں ملار اعصبت (کہ آنرا حمیت دین نامند) بیشتر بود۔ و در پردہ دینداری استیفاء تو بہ عصبی بر وجه اتم می نمود۔“

شیخ عبدالنبی اُن سے عمر میں کم تھے۔ اور اکبر بادشاہ اُن کا معتقد ہو گیا تھا۔ اس لئے محمد الملک نے عبادت خانے کے مباحثوں میں اُن پر نکتہ چینی شروع کر دی۔ اور شیخ عبدالنبی کے خلاف ایک رسالہ لکھا جس میں اس قسم کی باتیں تھیں کہ شیخ عبدالنبی نے خضر خان شروانی کو پیغمبر مسلم کو برا کہنے کی تہمت لگا کر اور میر جیش کو رفس کے الزام میں ناحق مراد ڈالا۔ اور اپنے والد سے حرمت سنا کے متعلق ان کا اختلاف تھا۔ اور ان کے والد نے انہیں عاق کر دیا تھا۔

مخدوم الملک نے شیخ عبدالنبی کی بڑھتی ہوئی مقبولیت اور علمی تدین سے جل کر ایک فتویٰ جاری کیا کہ شیخ کے پیچھے نماز جائز نہیں، کیونکہ اُسے باپ نے عاق کر دیا ہے، اور اُسے خونی ہوا سیر بھی ہے، غرض مخدوم الملک کی اس الزام تراشی اور بے بنیاد اتہامات کی وجہ سے شیخ عبدالنبی کا مرتبہ اکبر کی نظر میں کم ہوتا گیا۔

حقیقت حال یہ ہے کہ شیخ عبدالنبی ایک دیانت دار متقی عالم دین تھے۔ دینی خدمات کے

سلسلے میں وہ سیاسی مصالح سے کسی قسم کا سمجھوتہ کرنے کے لئے کبھی تیار نہ ہوئے۔ مخدوم الملک کی مخالفت اور ان کے ہمنوا علماء کی مشترکہ کوششیں ایک طرف تھیں تو دوسری طرف شیخ عبدالنبی کا بے داغ کردار اور دینی خدمات کے سلسلے میں بے باک رویہ بھی اُن کے زوال کا بڑی حد تک ذمہ دار ہے۔ شہنشاہ اکبر علماء کی باہمی چپقلش کی وجہ سے دین سے بد دل ہوتا جا رہا تھا۔ اُسی زمانے میں اکبر کے دربار میں ایک اور شخص پہنچ گیا، یہ فیضی اور ابوالفضل کا باپ شیخ مبارک تھا۔ یہ وہی شخص تھا جس کے خلاف شیخ عبدالنبی اور مخدوم الملک نے اپنے عروج کے زمانے میں اکبر کو یہ کہہ کر بھڑکایا تھا کہ وہ اہل بدعت میں سے ہے اور مہدوی خیالات کا پیرو ہونے کی وجہ سے لوگوں کو گمراہ اور بد دین کر رہا ہے۔ چنانچہ صدر الصدور شیخ عبدالنبی کی ہدایت پر اُس کی گرفتاری کے احکام جاری ہوئے۔ لیکن شیخ مبارک کو پتا چل گیا اور وہ مدتوں مختلف شہروں کی خاک چھانتا پھرا، ایک طویل عرصہ کے بعد جب شیخ عبدالنبی اور مخدوم الملک کے باہمی تنازعات کی وجہ سے اکبر علماء سے بدظن ہو گیا، اور اس کے دینی خیالات متزلزل ہونے لگے تو مرزا عزیز کو کہ جو شمس الدین محمد خان اعظم کا بیٹا اور اکبر کا رضاعی بھائی اور اس کا بچپن کا دوست تھا اور اپنے کارنامے نمایاں کی وجہ سے دربار میں بھی اُسے تقرب حاصل تھا، کی سفارش پر شیخ مبارک کو اپنے وطن واپس آنے کی اجازت مل گئی۔ چنانچہ اُس نے بھی اکبر کو شیخ عبدالنبی کے خلاف بھڑکایا۔ اس کے علاوہ اُسی زمانے میں ایک اور واقعہ پیش آیا۔ متھرا میں قاضی عبدالرحیم نے ایک مسجد تعمیر کرانے کے لئے کچھ سامان جمع کیا۔ ایک مالدار برہمن نے اُس سامان پر زبردستی قبضہ کر لیا، اور اس سامان سے ایک مندر تعمیر کر دیا۔ قاضی صاحب نے جب اُس برہمن کو ایسا کرنے سے روکا تو اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو گالیاں دیں اور اسلام کے خلاف زہر افشا۔ قاضی عبدالرحیم نے شیخ عبدالنبی سے شکایت کی۔ آپ نے

اُس برہمن کو طلب کیا۔ لیکن اس نے احکام کی پروا نہ کرتے ہوئے آنے سے انکار کر دیا، آخر کار دربار شاہی سے ابوالفضل اور میرٹلی کو روانہ کیا گیا، جب وہ دربار میں جا کر کیا گیا تو ابوالفضل نے کہا واقعی اس برہمن نے ختمی مرتبت کی شان میں گستاخی کی ہے۔ لیکن اسے کیا سزا دی جائے۔ علمائے مختلف رائیں پیش کیں۔ بعض نے کہا چونکہ اس برہمن نے نبی صلم کی شان میں گستاخی کی ہے اس لئے اس کی سزا موت ہے۔ بعض کا کہنا تھا کہ اُسے سزائے موت کے علاوہ کوئی اور سزا دی جاسکتی ہے۔ اس سلسلے میں بعض علماء نے سزائے موت کی تائید میں امام اعظم ابو حنیفہ کا یہ فتویٰ پیش کیا کہ اگر کوئی ذمی نبی اکرم صلم کی توہین کرے تو اس سے عہد شکنی اور اہل ذمہ جائز ہے۔ شیخ عبدالنبی نے اکبر سے سزائے بائیس میں پوچھا تو اُس نے کہا کہ شرعی سزائے بارے میں آپ ہی بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں مجھ سے کیا پوچھتے ہیں۔ غرض کہ ایک عرصہ تک اس مقدمہ کا فیصلہ نہ ہو سکا۔ اس دوران میں راجپوت رانوں نے شیخ عبدالنبی سے برہمن کی رہائی کی پُر زور سفارش کی۔ لیکن شیخ عبدالنبی نے شریعت کی متابعت میں درباری مصلحتوں کی پروا کئے بغیر برہمن کو قتل کی سزائے دی۔ اس واقعہ سے رانیاں بھی شیخ کے خلاف ہو گئیں اور انھوں نے اکبر کو شیخ کے خلاف یہ کہہ کر اور بھڑکایا کہ اب یہ مُلا اس قدر سر چڑھ گئے ہیں کہ آپ کی خوشی اور ناخوشی کی بھی پروا نہیں کرتے اور لوگوں کو آپ کے حکم کے بغیر ہی قتل کر دیتے ہیں۔

شیخ عبدالنبی کے خلاف اکبر کو بھڑکانے والوں میں شیخ مبارک اور اس کے دونوں بیٹے فیضی اور فضل آگے آئے تھے۔ فیضی اور ابوالفضل نے اپنے باپ کے علم و فضل کا سکھ اس طرح جھادیا تھا کہ اکبر شیخ مبارک کو علم و فضل میں شیخ عبدالنبی سے زیادہ سمجھنے لگا تھا۔ اس کے علاوہ وہ علماء کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو ختم کرنا چاہتا تھا۔ شیخ مبارک نے اکبر کو سمجھایا کہ بادشاہ عادل خود امام اور مجتہد وقت ہوتا ہے اور اُسے ملکی اور شرعی امور میں ملاؤں سے مشورے کی کوئی ضرورت نہیں چنانچہ شیخ مبارک نے بادشاہ کے مجتہد ہونے کے سلسلے میں ایک محضر تیار کیا۔ بادشاہ نے علماء کو اس محضر پر دستخط کرنے کے لئے طلب کیا۔ آخر علماء نے مجبوراً اس پر دستخط کئے۔ اس محضر پر مہر لگانے والوں میں مخدوم الملک اور شیخ عبدالنبی کے علاوہ قاضی جلال الدین، قاضی خان بدخشی اور میر علی صدر جہاں تھے، جو اس عہد کے اکابر علماء میں شمار کئے جاتے تھے۔

علامہ عبدالحق فخر الدین الحسینی نے اپنی کتاب غرہ الخواطر میں لکھا ہے کہ شیخ عبدالنبی اور
مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری کو محض ہر دستخط کرنے کے لئے طلب کیا گیا۔ جب وہ دونوں
در بلدیہ آئے تو انہیں مجلس میں سے کوئی شخص بھی ان کی تعلیم کے لئے کھڑا نہ ہوا۔ وہ دونوں اس
جگہ بیٹھ گئے، جہاں جوتے بڑے دھتے تھے۔ پھر ان دونوں نے بابا کراہ اس محضر پر دستخط کیے۔ اس
طرح شیخ مبارک نے اپنے حریفوں سے انتقام لیا اور اکبر کو دین الہی مانگا کرنے کی طرف راغب کر
کے اسلام سے متنفر اور علمائے اسلام کے خلاف اکسایا۔ اس محضر کے بعد علماء کی اہمیت اور عظمت بالکل
ختم ہو گئی۔ بعد میں ابو الفضل نے دین الہی کے فواید مرتب کئے۔ اب تو آہستہ آہستہ دربار اکبری
میں نص شرعی کی خلاف ورزی ہونے لگی۔ شیخ عبدالنبی نے اکبر کو راہ راست پر لانے کی کوشش کی۔
مگر اب وہ ان کے دشمن شیخ مبارک کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن چکا تھا۔ جو پور کے شیعہ قاضی القضاۃ
ملا محمد زیدی نے فتویٰ دیا کہ بادشاہ بے دین ہو گیا ہے۔ دوسری طرف معز الملک قاضی القضاۃ بکالانے
بھی اکبر کے خلاف آواز بلند کی۔ اور ان دونوں کو قتل کر دیا گیا۔

منتخب التواریخ میں شیخ عبدالنبی اور اکبر کے درمیان نزاع کے سلسلے میں لکھا ہے کہ اکبر نے
علماء سے سب سے پہلے یہ مسئلہ پوچھا تھا کہ کتنی آزاد عورتوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہے، علماء نے
جواب دیا کہ چار سے فائدہ عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا منع ہے۔ اکبر نے کہا ہم نے شیخ
عبدالنبی سے سنا ہے کہ ایک مجتہد کے نزدیک تو نو عورتوں سے نکاح کیا جاسکتا ہے۔ علماء نے
کہا۔ ہاں ایک مجتہد ابن ابی یسلی کا یہ رجحان ہے۔ مگر اس پر عمل درست نہ ہوگا۔ بادشاہ نے
شیخ عبدالنبی سے دریافت کیا تو آپ نے جواب دیا۔ میں نے جو کچھ کہا تھا اس سے ان اختلافات
کا ظاہر کرنا مقصود تھا۔ اس کے جواز میں میں نے فتویٰ نہیں دیا تھا۔ بادشاہ کو شیخ عبدالنبی کا یہ
جواب سخت ناگوار گزرا۔ اس کے علاوہ جزیہ کے سلسلے میں بھی شیخ عبدالنبی کی رائے اکبر کو ناپسند تھی۔
اکبر اپنی شاہی مہرینہ اللہ اکبر کدہ کرانا چاہتا تھا۔ شیخ نے منع کیا۔ اس پر بھی دو کھیمہ خاطر ہوا۔
شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اپنی کتاب احمد و خیار میں شیخ عبدالنبی کے بارے میں لکھا ہے
کہ وہ جوانی ہی میں علوم مشنولہ کی تعلیم سے فارغ ہو کر مکہ معظمہ چلے گئے تھے اور وہاں کے
علیم المرتبت علماء اور نقولہ کی علمی صحبتوں سے فیض حاصل کیا۔ ان کے بعد جب واپس وطن لوٹے تو

انہوں نے پہلے قوالی کے جملہ میں ایک کتاب لکھی، اس کے بعد ایک رسالہ قوالی نہ سننے کے بارے میں پھر قسٹم کیا۔ اگرچہ قوالی نہ سننے کے احکام کی کتاب لکھنے کے باعث ان کو بے انتہا تکلیفیں اٹھانا پڑیں، لیکن یہی کتاب ان کی مشہرت کا سبب بھی بنی۔ ان کی دینی بھیرت اور علمی فضیلت کے پیش نظر انہیں صدر الصدور کے بلند عہدہ پر فائز کیا گیا۔ زمانہ صدارت میں آپ کی مہر میں یہ الفاظ تھے "لا الہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین" آپ نے وزیر اعلیٰ ہوتے ہوئے ظلم استبداد کو ختم کیا، اور اپنے فرائض کی ادائیگی میں نہایت دیانت داری کا ثبوت دیا جس کی وجہ سے دیگر علماء آپ سے حسد کرنے لگے۔ اکبر بادشاہ امور سلطنت میں آپ کے خوف سے بے راہروی اختیار نہیں کر سکتا تھا اس لئے ان کے خلاف فضا کے ہمارے ہوتے ہی ان کو اور مخدوم الملک کو مکہ معظمہ ہجرا دیا۔

مخدوم الملک اور شیخ عبدالنبی گنگوہی کو اکبر کے حکم کے مطابق ۱۵۸۰ء میں حج کے لئے روانہ ہونا پڑا۔ اخبار الانبیاء میں مذکور ہے کہ چونکہ دونوں میں شروع ہی سے مخالفت تھی، بظاہر دونوں سفر میں ایک دوسرے کے رفیق تھے، لیکن دونوں کے دل صاف نہ تھے۔ جب مشرقی اضلاع میں مخالفت کی آگ بھڑکنے لگی تو دونوں شاہی حکم کے بغیر ہی ہندوستان واپس آ گئے، لیکن جب یہ دونوں علماء ہندوستان واپس آئے تو اکبر اپنے مخالفوں کو تہ تیغ کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا۔

اکبر نامہ میں بیان کیا گیا ہے کہ مخدوم الملک شاہی عتاب سے اس قدر خوف زدہ ہوئے کہ احمد آباد ہی میں مر گئے۔ لیکن شیخ عبدالنبی گنگوہی کو گرفتار کر کے ۱۵۸۲ء میں فتح پور سیکری لایا گیا اور شاہی حکم کے مطابق وزیر خزانہ راجہ ٹوڈرمل کو اس بات پر مقرر کیا گیا کہ وہ شیخ عبدالنبی سے اُن ستر ہزار روپیوں کا حساب لے جو اکبر نے انہیں حج بردارائی کے وقت صدقہ خیرات کے لئے دیئے تھے۔ اس عرصہ میں شیخ عبدالنبی گنگوہی کو بندی خانہ میں قیدی کی طرح رکھا گیا۔ تربت الخواطر اور آثار الامار کے مصنفین نے لکھا ہے کہ حساب لینے کے لئے اکبر نے ابو الفضل کو مقرر کیا تھا۔ عرب الاماثل کے مصنف مولانا عبدالغنی مکنوی نے لکھا ہے کہ شیخ عبدالنبی نے اکبر کی ہدایت کے مطابق وہ تمام رقم جو انہیں دی گئی تھی مولانا شیخ الاسلام قاضی حسین کے قریبی ہونے

کے تمام مستحق لوگوں میں تقسیم کر دی تھی، اور جب وہ ماہ رجب ۹۸۶ء میں ہندوستان لوٹے تو انہیں خیر میں سے تھے۔ (نوبتہ الخواطر بحوالہ طرب الامثال)

اعمال الاخیار، منتخب التواریخ اور رد کوثر میں مذکور ہے کہ شیخ کی وفات سے قبل اکبر نے بھرے دربار میں شیخ عبدالنبی کی امانت کی اور ان کے منہ پر مٹکا مارا۔ شیخ نے فرمایا: ”میاں مٹکا کیوں مارتے ہو، بھری کیوں نہیں مارتے۔“

ایک عرصہ تک شیخ شاہی قید خانے میں بند رہے۔ انہوں نے کلمۃ الحق کے اظہار میں کبھی رو بائی اختیار نہ کی۔ اس دیانت، حق گوئی، جرأت اور بے باکی کی وجہ سے آخر ۹۹۱ء میں اس متقی اور حق گو عالم دین کو گلا گھونٹ کر شہید کر دیا گیا۔ اس طرح شیخ عبدالنبی گنگوہی نے حالات سے مصالحت کرنے کی بجائے حق و صداقت پر اپنی جان قربان کر کے علیٰ تدبیر کی جو روش مثال قائم کی وہ ان کی شخصی عظمت اور ان کے بے ریا اور بے دماغ کردار کا ناقابل تردید ثبوت ہے۔ حق و صداقت کی سر بلندی کے سلسلے میں شیخ عبدالنبی نے ایک مخلص عالم دین کا جو کردار پیش کیا ہے اس پر جتنا بھی فخر کیا جائے کم ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ شیخ عبدالنبی کا گلا گھونٹنے کے بعد دوسرے دن دوپہر تک ان کی لاش ماروں کے میدان میں بے گور و کفن پڑی رہی۔ ۱؎

صاحب اخبار الاخیار نے شیخ عبدالنبی کے نفاذ کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: ”و بادشاہ وقت را باوئے اعتقاد عظیم پیدا شد و مردم بسبب آں در نظر اعتبار شش بختارت در آمدند باشراف و افاضل کثر از مراتب ایشان سلوک بنمود و ہر کہ مزاج او راست تشد بسیار قبول او تمام نیا مدح و مائد ۱؎

شیخ عبدالنبی عہد اکبر کے جلیل القصد اور عالی مرتبت علماء میں سے تھے۔ امدیہ بات یہ بھی ہے کہ ہر شخص جو بات اس کے مزاج کے مطابق نہ ہو اسے ناپسند کرتا ہے۔ پھر شیخ عبدالنبی جیسے عظیم عالم دین سے اس بات کی توقع نہ تھا کہ وہ مصالحت و وقت کے تقاضوں کے آگے مرجھا دیتے یا اپنے ہم عصر علماء

۱۔ شیخ عبدالنبی گنگوہی امداد کی تعلیمات: معتمد مولانا اعجاز الحق قدس سرہ

کی بے پناہ مدد پر انہیں نہ ٹوٹتے، حبش تھا اور نہ ہی ان کے زعمان کی اصل وجہ ان کے مروجہ کلمے
 بے باکی تھی۔ بلکہ اصل وجہ تو اکر اور اس کے درباری علماء، رؤساء اور ہر دین اور بدعت مشرکین
 کا یہ کہ وہ سلاطین عیسٰی جن کے ذریعہ وہ اکبر کو بے دین بنا کر اپنا اتو سیدھا کرنا چاہتے تھے۔
 شیخ عبدالنبی گنگوہی نے دین کی بے باک ترجمانی اور علم کی اشاعت میں بھٹی بے جگری اور
 محنت جانفشانی سے کام کیا۔ ان کی تصنیف کردہ کتابوں میں مسیحیوں کی کتابوں کا نام بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔
 ۱۔ دلائل النبی :- اس کا قلمی نسخہ صوفی بشیر احمد صاحب تھوہی سجادہ نشین حضرت شیخ عبدالقدوس
 گنگوہی (کراچی) کے پاس موجود ہے۔ اسی کتاب کا دوسرا قلمی نسخہ شکار پور سندھ کی علویہ لائبریری
 میں موجود ہے۔ اس کتاب میں ختمی مرتبت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات، آداب اور اولاد
 کے بارے میں ضروری معلومات فراہم کی گئی ہیں، اور یہ کتاب ۴۹ ابواب پر مشتمل ہے۔

۲۔ رسالہ فی رد طعن القفال المروزی علی الامام ابی حنیفہ :- اس کتاب کا قلمی نسخہ کتب خانہ آصفیہ
 حیدرآباد دکن احمد راجہ پدیش بھٹ میں موجود ہے۔ اس کتاب میں شیخ عبدالنبی گنگوہی نے
 قفال مروزی کے اُن تمام اعتراضات کا جواب بڑے مدلل انداز میں دیا ہے جو قفال نے حنفی
 مکتب فقہ پر کئے ہیں۔

۳۔ رسالہ حرمت السماع :- یہ رسالہ شیخ عبدالنبی گنگوہی نے سماع کی حرمت کے بارے میں اپنے
 والد شیخ احمد بن شیخ عبدالقدوس گنگوہی علیہ الرحمۃ کی اُس کتاب کی تردید میں لکھا تھا
 جو سماع کی تائید میں تھی۔

۴۔ سنن الحدیث فی متابعت المصطفیٰ :- اس کتاب کا نسخہ مجلس علمی ٹاڈر کی لائبریری میں
 موجود ہے۔ اس میں ہدایت پر مبنی اُن آداب و مسائل حیات کے بارے میں لکھا ہے جن
 پر چلنے کی تاکید نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔

شیخ عبدالنبی کے تدبیر اور حق پرستی کے ان واقعات کی روشنی میں اور تذکرہ بالا چار
 اہم اور وسیع تصانیف کی موجودگی میں ان کے اپنے عہد کے علماء اور بعد میں آنے والے تمام
 اُن بزرگوں کے اعتراضات کوئی اہمیت نہیں رکھتے جو اُن پر مٹاؤ پرستوں اور پیچ جاہ و نہر
 کے بے بنیاد الزامات تراشتے ہیں۔

شیخ عبدالنسی گنگوہی کی دینی خدمات کے سلسلے میں وظائف النبی کے تعلیمی نسخے کے ناقل شاہ عطا حسین نے لکھا ہے کہ :-

”شیخ عبدالنسی نے گنگوہ میں ایک شاندار مسجد تعمیر کرائی تھی۔ اُس کے مینار اتنے بلند تھے کہ اُن پر سے دریا ئے جناحان نظر آتا تھا، اس کے علاوہ قصبہ گنگوہ کے محلہ سرائے میں بڑھا باغ کے پاس ایک حویلی بھی تعمیر کرائی تھی۔“

فٹ نوٹھی تذکرہ علمائے ہند مطبوعہ ہسٹریکل سوسائٹی کراچی کے صفحہ ۳۲۶ میں مذکور ہے کہ دہلی میں بھی شیخ عبدالنسی کی تعمیر کرائی ہوئی ایک مسجد ”مسجد شیخ عبدالنسی“ موجود ہے جس پر فیضی کا یہ قطعہ کتبہ کی صورت میں نصب ہے :-

فی زمان خلیفۃ الکبر
ابد اللہ ذاتہ النفا ع
قد بنی بقعة مقدسة
مثلاً لا یمکون فی الاقطاع

اکبر کے عہد حکومت میں، اللہ اس کی
فائدہ بخش ذات کو دوام عطا کرے۔
تحقیق بنایا ایک مقدس بقعہ جس کی اطراف
میں مثال نہیں۔

شیخ الاسلام جو حرمین کے زائر تھے اور بالاجماع
وہ شیخ اہل حدیث تھے۔

ان کا نام شیخ عبدالنسی تھا جو نہان بن ثابت یعنی امام
ابو حنیفہ کی اولاد میں سے تھے وہ علم کا عروج تھے ان کی ذات
بڑے ہی فوائد کا خزانہ تھی۔ اس بقعہ کی تاریخ کی
بابت فیضی نے حقل سے سوال کیا تو اس نے
جواب دیا کہ خیر و برکت والا بقعہ۔

سال العقل قال خیر بقاء
۹۸۳ھ

مولانا عبدالحی نے اپنی کتاب نزہۃ الخواطر کی چوتھی جلد میں شیخ عبدالنسی کے بارے میں اپنے
خیالت کا اظہار کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا ترجمہ یہ ہے -

”محنت عالم شیخ عبدالنسی بن شیخ احمد بن شیخ عبدالقدوس گنگوہی ہندوستان کے علماء میں سے
اہم تھے۔ جو گنگوہ میں پیدا ہوئے اور انہوں نے قرآن مجید، فقہ، عربی اور تمام علوم کی تعلیم ہندوستان

کے مختلف شہروں میں حاصل کی۔ پھر حرمین شریفین گئے اور وہاں شیخ شہاب الدین احمد بن محمد البیہقی الہکی اور دوسرے محدثین سے حدیث کی سماعت کی اور ایک طویل عرصے تک وہاں کے شیوخ کی خدمت میں رہے۔ پھر وطن واپس آنے کے بعد بھی کئی مرتبہ حجاز گئے اور وہاں ایک طویل عرصہ تک شیوخ کی صحبت میں رہے۔ یہاں تک کہ محدثین کے مسلک پر پختہ ہو گئے۔ پھر اپنے وطن لوٹے اور مسئلہ سماع، وجہ، وحدۃ الوجود، اعراض اور اکثر اصول مشائخ ~~مذہب~~ اپنے گھروالوں کی مخالفت کی اور سنت خالصہ اور طریقہ سلف صالحین کی بڑے زور شور سے تبلیغ و ترویج کی۔ ساتھ تائید کی۔ اُن کے والد اور چچا اُن سے ناراض ہو گئے، یہاں تک کہ راہ حق میں انہیں طرح طرح کی تکلیفیں پہنچائیں، اور انہیں سنت کی تائید کے خلاف ڈرایا دھمکایا گیا۔ آخر اُن کے مخالفوں نے انہیں اپنے وطن اور گھر سے نکال دیا۔“

شیخ عبدالنبی نے شریعت کی پابندی، حق پرستی اور بے باکی کا جو ثبوت دیا وہ اُن کی غیر معمولی دینی حمیت کی روشن دلیل ہے۔ کوئی ایسی بات شیخ عبدالنبی کی زندگی میں نہیں پائی جاتی جو شرعی نقطہ نظر سے قابلِ مواخذہ ہو۔ مستند تواریخ میں شیخ عبدالنبی کے حالاتِ زندگی کے مطالعہ سے تو پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے اپنے فیضِ صحبت سے اکبر کے جدِ بہ دینی کو بیدار کیا اور اس کی بے راہ روی پر ہمیشہ اُسے ٹوکا۔ اور اس وقت جب کہ دوسرے علماء دین کی اصل روح کو دینِ اعلیٰ کے سانچوں میں ڈھال کر معجزہ کرنے کی کوشش کر رہے تھے انہوں نے وقتی مصلحتوں کا ساتھ دینے کے بجائے اعلیٰ کلمۃ الحق کا راستہ اختیار کیا، اور حق کی حمایت اور باطل کی مخالفت میں اپنی جان تک قربانی کر دی۔

اسلامی طبی ہدایات کا عملی نفاذ

محمد یوسف گوریہ

صاف ستھری ہوا، تازہ شفاف پانی اور صحت بخش غذا کی بہم رسانی کے بعد صحت و توانائی میں اضافے کے لئے ضروری ہے کہ انسانی بدن کے تمام اعضاء کو مفروضات اثرات سے محفوظ کر کے انھیں نشوونما کا مناسب موقع دیا جائے۔ اسلام میں طہارت اس مقصد کے حصول کے لئے ایک انتہائی موثر ذریعہ ہے۔ طہارت کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے تقاضوں کو پورا کئے بغیر نہ تو قرآن حکیم کو چھوا جاسکتا ہے "لایمسہ الا المٹھرون" اور نہ اس کے بغیر اسلام کے رکن اعظم نماز کو ادا کیا جاسکتا ہے۔ "لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور" اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ طہارت کو نصف ایمان قرار دیا گیا ہے: "الطہور شرط الایمان"۔

اپنے پیروکاروں کو طہارت کا حکم دے کر اسلام نے انسانی بدن کے تمام اعضاء کو عوارض سے محفوظ رکھنے کا جو اہتمام کیا ہے وہ اسلام کا ماہ الامتیاز ہے۔ کتاب الطہارت کے مختلف ابواب کا مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ انسانی بدن کا کوئی عضو ایسا نہیں جس کی صفائی کے بارے میں واضح ہدایات موجود نہ ہوں۔

خصائص الفطریۃ :- کتاب الطہارت میں مندرجہ خصائص الفطرت ردین فطرت کے

امتیازی خصائص میں منجملہ اور باتوں کے ان طریقوں کا ذکر ہے جو بالعموم مجسم کے پوشیدہ

اعضاء جیسے بغل اور مقلبتِ ستر وغیرہ کی صفائی کے لئے بتائے گئے ہیں، اسلام کے مکمل ضابطہ حیات ہونے کا یہ تعاضا تھا کہ وہ جسم کے پوشیدہ اعضاء کی صحت و صفائی کا بھی اسی طرح اہتمام کرتا جس طرح ظاہری حوارج کے حفظ و نمو کا انتظام کیا تھا۔ دوسری اقوام میں ظاہری سفید پوشی کو کافی سمجھ لیا جاتا ہے۔ لیکن اسلام جسم کے بعض حصوں کی صحت و صفائی کو کافی نہیں سمجھتا بلکہ بدن کے ہر ہر عضو کی صحت کو ضروری قرار دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خصائل فطرت کے تحت جن اعضاء کی صحت و حفاظت کے قواعد بیان کئے ہیں ان پر عمل سے مراد صرف یہی نہیں کہ ان کی صفائی ہو جائے بلکہ ان سے اصل مراد یہ ہے کہ ان اعضاء کی پوری پوری حفاظت کی جائے تاکہ وہ ہر قسم کے عوارض سے محفوظ رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ضابطہ خصائل فطرت کا دائرہ کار صرف ان قواعد کے ظاہری تعاضوں کو پورا کر دینے تک ہی محدود نہیں بلکہ وہ ان تمام اسباب و علل پر محیط ہے جو ان اعضاء کی بیماری کا باعث بنتے ہیں۔

وضو:- طہارت کا دوسرا رکن وضو ہے۔ اس کا مقصد جسمانی پاکیزگی کے علاوہ ان اعضاء کی حفاظت بھی ہے جن کا ذکر وضو کے احکام و مسائل میں آتا ہے جیسے بائٹہ، منہ، دانت، گلا، چہرہ، ناک، کان، سر اور پاؤں وغیرہ۔ اسلام نے ان میں سے ہر ایک کی صحتمندی کا بندوبست کیا ہے۔ اس اہتمام میں پانی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اس لئے پانی کا صاف اور پاکیزہ ہونا شرط اولین ہے۔ موسم کے اعتبار سے اس کا صحت افزا ہونا دوسری شرط ہے۔ سردیوں میں گرم اور گرمیوں میں ٹھنڈے اور تازہ پانی کی فراہمی ضروری ہے۔ وضو سے مراد ان اعضاء پر سے محض کسی سیال چیز کا بہا دینا نہیں بلکہ اس کی اصل غرض و غایت یہ ہے کہ اعضاء کو تندرست و توانا رکھنے کے لئے جملہ ضرورتوں کا خیال رکھا جائے اور انہیں ایسی حالت میں رکھا جائے جس میں وہ مسلسل نشو و نما پائیں، اور ان کی قوت و توانائی میں اضافہ ہو۔ قدیم و جدید تمام اطباء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان اعضاء کی صحت و تندرستی کے لئے انہیں صاف ستھرا اور پاکیزہ رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ اسلام نے لفظ ہی پر اتنا اہتمام نہیں کیا، یہ بات مسلمانوں کے لئے رضا کارانہ طور پر ادا کرنے کے لئے نہیں چھوڑ دی گئی، بلکہ ایک دینی فریضہ کی حیثیت سے ان پر عائد کی گئی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلے

میں ایک واضح حکم نازل فرمایا: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** وایہ دیکھنا! المؤمنین! اگر تم نماز کے لیے اٹھو تو اپنے منہ دھو لیا کرو۔ کہنیوں تک منہ دھو لیا کرو۔ اور اپنے سر کا مسح کر لیا کرو۔ اور ٹخنوں تک اپنے پاؤں دھو لیا کرو اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو (بذریعہ غسل) اچھی طرح پاک صاف ہو جاؤ۔ ان اعضاء کی حفاظت و صحت کا یہ اہتمام کہ اس کے لئے قرآن حکیم میں باقاعدہ حکم دیا گیا۔ تاریخ طب میں اسلام کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ اور یہ بات اور بھی حیرت انگیز ہے کہ یہ کارنامہ ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں انجام پایا، جبکہ دنیا میں انسانی اعضاء کی طرف اس وقت توجہ دی جاتی تھی جب وہ بیمار پڑ جاتے تھے۔ اور اگر کہیں کچھ توجہ دی بھی جاتی تھی تو صرف اعضاءِ رئیسہ کو اہم سمجھا جاتا تھا۔

وہو میں جن اعضاء کی صفائی، صحت و توانائی کا اہتمام کیا گیا ہے۔ ان میں بیشتر اعضاء وہ ہیں جن کے علاج کے لئے آجکل ہسپتالوں میں علیحدہ وارڈ قائم کئے گئے ہیں۔ دورِ جدید میں دانتوں کی حفاظت و صحت پر بڑا زور دیا جاتا ہے۔ اور ان کو عوارض سے بچانے اور ان کا علاج کرنے کے لئے ماہرین تیار کئے جاتے ہیں۔ اسلام نے آج سے صدیوں پہلے دانتوں کی اہمیت پر زور دیا تھا اور ان کی صحت و توانائی کے لئے اقدامات کئے تھے جنہوں نے صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **لَوْ لَا اِنَّ اَشَقَّ عَلَى امْتٍ لَا مَرْتَمٍ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ** اگر یہ حکم میری امت پر شاق نہ ہوتا تو میں یقیناً انہیں ہر نماز سے پہلے مسواک کا حکم دیتا۔ حدیث کے الفاظ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ نے شاید دانتوں کی صفائی کو فرض قرار نہیں دیا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپؐ نے ہر نماز سے پہلے مسواک کے استعمال کو گراں محسوس فرمایا۔ لیکن جہاں تک دن میں ایک دو بار دانتوں کی صفائی کا تعلق ہے اس کا دینی فریضہ ہونا صرف اس حدیث سے

بکہ حضور کے اسوۂ حسنہ اور صحابہ کرام کی عملی راہداری سے ثابت ہے۔ دانتوں کی صفائی کے لئے اسلام نے ایک اور طریقہ بھی رائج کیا، جسے "المضمضہ" یعنی منہ دھونا کہا جاتا ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ منہ، دانت اور گتے کو صاف پانی کی مدد سے اس طرح صاف کیا جائے کہ ان میں کسی قسم کی کثافت یا آلائش باقی نہ رہے، جو جراثیم کو جنم دے سکے۔ اسی طرح ناک کی صحت و صفائی کے لئے جس عمل کی تعلیم دی گئی، اس کو "الاستنشاق والاستنشاق" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ استنشاق سے مراد یہ ہے کہ ناک کی نالیوں اور رگوں کو صاف کرنے کے لئے نیچے سے اوپر کو پانی ڈالا جائے اور استنشاق کا مطلب یہ ہے کہ جب پانی ناک کو پوری طرح صاف کر لے تو اس گندے پانی کو اوپر سے نیچے کی طرف پھینکا جائے۔ ناک کو بیرونی و اندرونی عوارض سے بچانے کی اس سے بہتر تدبیر آج تک معلوم نہ ہو سکی۔

"امراض الرأس" بالوں اور سر کی بیماریوں اور ان سے بچاؤ کے لئے اسلام نے جس عمل کی ہدایت کی ہے اسے "مسح الرأس" کا نام دیا گیا ہے، اور اس میں اتنی احتیاط برتی گئی ہے کہ سر خواہ ڈھکا ہوا ہو اس کی صفائی کے پیش نظر بچکائی وغیرہ اٹھا کر اسے صاف کیا جائے۔ کان کو داخلی و خارجی امراض سے محفوظ رکھنے کے لئے "مسح الاذنین" کی تلقین کی گئی ہے اور فقہاء و محدثین نے اس سلسلے میں جو ابواب باندھے ہیں، ان میں ظاہر و باطنیہما "کانوں کے ظاہری و باطنی حصوں کی صفائی کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ہاتھ اور پاؤں کی حفاظت و صحت کے بارے میں بھی تفصیلی ہدایات درج ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں جو بات انتہائی اہم ہے وہ یہ ہے کہ ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کے درمیانی حصوں تک کو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے اور اسے "تخلیل الاصابع" انگلیوں کے درمیانی حصوں میں خلل کرنے کا نام دیا گیا ہے۔

اس ضمن میں ایک بات قابل ذکر یہ ہے کہ حضور صلعم نے وعید سنائی ہے کہ وضو میں کسی عضو کا کوئی حصہ اگر خشک رہ جائے تو اس پر مہذب دیا جائے گا۔ وضو کا دینی فریضہ ہونا ایک طرف اور اس پر اس سختی سے عمل کرنا دوسری طرف، اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ وضو والے اعضاء کی حفاظت کا کس قدر خیال رکھا گیا ہے۔

غسل :- اسلام کے نظام صحت و صفائی کا ایک جز غسل ہے۔ اس کے احکام میں بعض ان حالتوں کی تصریح کر دی گئی ہے جن کے پیش آنے کی صورت میں غسل واجب ہے لیکن غسل کو محض ان حالتوں تک محدود کر دینا شارع کے اصل منشاء طہارت کے خلاف ہے۔ امراض اور عوارض انسان کے دشمن ہیں۔ اسلامی نقطہ نظر سے بیماری کے خلاف جہاد کرنا اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ کفار و مشرکین کے خلاف جنگ کرنا۔ اس لئے کہ کفار و مشرکین اللہ اس کے رسولؐ اور مسلمانوں کے دشمن ہیں۔ بیماری بھی مسلمانوں کی دشمن ہے، جو انہیں اللہ کے احکام پر چلنے سے روکتی ہے۔ انہیں دشمن کے مقابلے میں کمزور بناتی ہے، اور اسلام کی نشرو اشاعت اور اس کے احکام و فرامین کی تنفیذ میں مزاحم ہوتی ہے۔ اس لئے بیماری کے انسداد کے لئے کوشش کرنا تمام مسلمانوں پر فرض ہے۔

امراض و عوارض کے انسداد کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ ان تمام اسباب و علل کا قلع و قمع کر دیا جائے، جو بیماری پر منتج ہوتے ہیں۔ جسم پر عوارض ہونے والی بیماریوں کے خلاف غسل سب سے بڑی مداخلت ہے۔ اس لئے جسم کو چاق و چوبند رکھنے کے لئے غسل پر مداومت نہایت ضروری ہے۔ غسل کی اس اہمیت کا اندازہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے لگایا جاسکتا ہے جس پر آپ کی زندگی میں اور آپ کے بعد سختی سے عمل ہوتا رہا خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایک مرتبہ جمعہ کے روز حضرت عثمانؓ غسل کے بغیر نماز میں شریک ہوئے۔ امیر المومنین حضرت عمر فاروقؓ کی نظر آپ پر پڑی اور آپ نے سہرے جمع میں فرمایا: "وقد علمت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یأمر بالغسل"

صحیحے نسواں :- اسلام کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ امت کے ان افراد کا بطور خاص لحاظ کرتا ہے، جو فطرت و طبیعت کے اعتبار سے کمزور ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے عورتوں کے خصوصی حالات کے تحت ان کے لئے اپنے نظام صحت میں

ایک باب کا اضافہ کیا ہے۔ اسلام نے دینِ طہارت کی حیثیت سے حیض و نفاس اور قطعِ حمل پر تفصیلی ہدایات دی ہیں، جن سے یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ طبعی عوارض و حقائق ہیں۔ اور ان کا حقیقت پسندانہ تجزیہ کرنا ضروری ہے۔ ایسے عوارض کی موجودگی میں نہ اسی بے احتیاطی مہلک بیماریوں کا پیش خیمہ ثابت ہو سکتی ہے۔ قرآن حکیم نے طبی نقطہ نظر سے حیض کو اتنی اہمیت دی ہے کہ اسے نمایاں طور پر الگ بیان کیا ہے۔ ”وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ اَذْيٌ مِّنْ عَٰمَلِ النَّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهَرْنَ“ (۵۔ اے پیغمبر! لوگ آپ سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں تو آپ ان کو سمجھا دیں کہ وہ اذیت ہے اس لئے حیض کے دنوں میں عورتوں سے الگ رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہوں گی ان کے پاس نہ جاؤ۔ دنیا کی اکثر قوموں میں ان عوارض کے دوران عورت کے ساتھ اچھا برتاؤ نہیں کیا جاتا۔ اسے اچھوت اور ناپاک سمجھا جاتا ہے۔ تمام تقریبات، مذہبی، معاشرتی، ثقافتی سے اسے محروم کر دیا جاتا ہے۔ وہ تحقیر و تذلیل کا نشانہ بنتی ہے۔ یہودیوں نے تو اس معاملہ میں حد کر دی۔ قرآن حکیم کی ان ہدایات کے مقابلے میں توریت احباب باب ۱۲ اور ۱۵ میں دی گئی ہدایات کا مطالعہ کرنے سے اسلام کی فوقیت کا پتہ چلتا ہے۔ توریت میں ہے کہ حیض میں عورت سات دن تک ایسی ناپاک ہوتی ہے کہ جو کوئی اسے چھوئے وہ بھی شام تک ناپاک رہے گا۔ اور جس بستر پر وہ عورت اپنی ناپاکی کی حالت میں سوئے وہ بھی ناپاک ہو جائے گا۔ جس چیز پر بیٹھے وہ بھی ناپاک ہو جائے گی اور جو کوئی اس کے بستر کو چھوئے گا۔ اسے اپنے کپڑے دھونا اور نہانا پڑے گا اور وہ شام تک ناپاک رہے گا۔ اور اگر اس کا خون بستر پر یا جس چیز پر وہ ہو، لگ جائے اور اسے کوئی چھو جائے تو وہ شام تک ناپاک رہے گا۔ توریت کی ان ہدایات کے مقابلے میں اسلام نے یہ بتایا کہ یہ ایک طبعی عارضہ ہے جس کا چھوت یا متعدی امراض سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ صرف اس خاص عورت کی ذات سے متعلق ہے۔ اور وہ بھی بالکل محدود دائرہ کے اندر۔ احادیث میں اس سلسلے میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ عورت اس دوران پہلے کی طرح گھر کی معزز اور محترم فرد ہے۔ اس سے کوئی ایسی حرکت سرزد نہیں ہونی کہ جس کی وجہ سے اس سے نفرت کی جائے، اسے ظہور رکھا

جائے۔ بلکہ اسے بجائے سزا کے اس عدالت چند مراعات دی گئی ہیں۔ اس کو بعض مذہبی ورائے کی بجا آوری سے حفظانِ صحت کے پیش نظر مستثنیٰ رکھا گیا ہے۔ اسلام نے سکھایا کہ ان ایام میں عورت کے پاس بیٹھنا اس کا پکا ہوا کھانا اور اس سے عام میل جول رکھنا کسی طور پر بھی ناجائز نہیں۔ وہ اجتماعی دعاؤں اور خیر و صلاح کے کاموں میں حصہ لے سکتی ہے۔ قربانی دے سکتی ہے۔ اس حالت میں اگر فوت ہو جائے تو اس کا جنازہ حسب دستور پڑھا جائے گا۔

صنفِ نازک پر وارد ہونے والے طبعی عوارض کا اسلام نے تفصیلی جائزہ لیا ہے اور ان کے طبعی و فطری ہونے پر زور دیا ہے۔ اس لئے جہالت پر مبنی رسومات کا قلعہ قمع کر کے حقائق کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ دورِ حاضر میں طبِ جدید میں جو کام ماہرینِ امراضِ نسوان (GYNAECOLOGISTS) انجام دے رہے ہیں دراصل وہ اسلام کی دی ہوئی طبی ہدایات کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔

ان ہدایات کی اہمیت کے پیش نظر ضرورت ہے کہ انہیں نصابِ تعلیم میں شامل کیا جائے۔ اور طالبات کو ان عوارض کی تفصیلات و جزئیات سے پوری واقفیت دلائی جائے۔ اس ضمن میں ہماری خواتین کی حالت انتہائی قابلِ رحم ہے۔ ان عوارض کی کوئی باقاعدہ تعلیم بچیوں کو نہیں دی جاتی جن کا نتیجہ یہ ہے کہ جب وہ ان میں مبتلا ہوتی ہیں تو کچھ نہیں جانتیں کہ اس سلسلے میں کیا کریں۔ اور ناواقفیت کی بنا پر بعض اوقات ایسی باتیں کر بیٹھتی ہیں جو بعد میں مہلک بیماریوں کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہیں۔ اسکول کی بچیوں کے بارے میں جو باتیں معاملات کے ذریعے معلوم ہوتی ہیں، ان کو سن کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ بچیوں کو ان عوارض سے جاہل رکھ کر انہیں ہلاکت کی طرف دھکیلا جا رہا ہے۔ اس انتہائی انسوس ناک صورت حال سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ ان ہدایات کو دینی قرینہ کی حیثیت سے ملک و ملت کی ہر بچی تک پہنچا دیا جائے اور انہیں داخلِ نصاب کر کے اسکولوں اور کالجوں میں ان پر عمل کرنے کی باقاعدہ تربیت دی جائے اور ان عوارض کے لاحق ہونے سے پہلے انہیں ان عوارض کا مقابلہ کرنے کے لئے پوری طرح تیار کیا جائے۔

قلمی معاونین کی خدمت میں

عنوانات کی ایک فہرست پیش کی جاتی ہے۔ توقع ہے کہ اہل علم حضرات ان پر طبع آزمائی فرمائیں گے۔ معیاری اور قابل اشاعت مضامین کا معاوضہ دیا جائے گا۔

عنوانات

- ۱۔ اسلام میں قومی اتحاد کی اہمیت -
- ۲۔ اسلام میں عائلی زندگی کی اہمیت -
- ۳۔ اسلام میں اجتماعی خیرات کی صورتیں -
- ۴۔ نظام زکوٰۃ اور معاشرتی بہبود -
- ۵۔ معاش اور قرآنی تعلیمات -
- ۶۔ امن اور جنگ کے متعلق قرآنی نقطہ نظر -
- ۷۔ اسلام اور جدید تصور قومیت -
- ۸۔ اسلام میں مزدوروں کے حقوق -
- ۹۔ اسلام اور آزادی نسواں -
- ۱۰۔ اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور -
- ۱۱۔ اسلام کا زرعی نظام -
- ۱۲۔ سب اور میسر کی ممانعت کے معاشی و معاشرتی اسباب -
- ۱۳۔ اسلام نے غلامی کو کلیتہً مسدود کیوں نہیں کیا ؟ -
- ۱۴۔ اسلام اور سیکولرزم -
- ۱۵۔ مساداتِ مرد و زن -
- ۱۶۔ اسلامی تعلیم کا تصور -
- ۱۷۔ تصورِ امت -
- ۱۸۔ اسلام کا معاشی نظام -
- ۱۹۔ اسلام میں قومی یکجہتی کی اہمیت -
- ۲۰۔ اسلامی ثقافت کے خدوخال -
- ۲۱۔ مسلمانوں پر خارجی ثقافتوں کا اثر -
- ۲۲۔ احکام قرآن کی عملی حیثیت -
- ۲۳۔ لادینی افکار کا سدباب -
- ۲۴۔ عبادات کا اثر اخلاق و معاملات پر -
- ۲۵۔ حج کی اجتماعی اہمیت -
- ۲۶۔ قربانی اور صدقات کی ضرورت -
- ۲۷۔ اسلام اور معاشی مسائل -
- ۲۸۔ اسلام اور سماجی انصاف -
- ۲۹۔ مسلمانوں کی ثقافتی ترقی میں طلبہٴ متقدمین کا حصہ -

- ۳۰۔ تاریخ مدین حدیث - ایک مطالعہ۔
- ۳۱۔ سائنسی تحقیقات میں مسلمانوں کی گراں مایہ کاوشیں۔
- ۳۲۔ موجودہ دور کے تقاضے اور اسلامی تعلیمات۔
- ۳۳۔ فرد اور جماعت کا تعلق اسلامی تعلیمات کی روشنی میں۔
- ۳۴۔ اسلام میں اخلاق کی اہمیت - ۳۵۔ معاملات اور اسلام -
- ۳۶۔ اخلاق اور قانون - ۳۷۔ اسلام کا تصور عدل -
- ۳۸۔ مستشرقین اور اسلام - ۳۹۔ جدید تصور ریاست اسلام کی کسوٹی پر -
- ۴۰۔ قرآن کی ابدیت - ۴۱۔ قرآن کا تعارف قرآن کے الفاظ میں -
- ۴۲۔ اسلام میں تصور علم - ۴۳۔ انسان کی انفرادی زندگی اسلام کے آئینہ میں -
- ۴۴۔ جماعتی زندگی اور اس کے فرائض - اسلام کی نظر میں -
- ۴۵۔ خیرات - انفرادی فریضہ - ۴۶۔ خیرات اجتماعی اور تنظیمی شکل میں -
- ۴۷۔ مسلمانوں کے زوال سے دنیا کی اقدار پر کیا اثر پڑا -
- ۴۸۔ آجر اور مستاجر اسلام کی نظر میں -
- ۴۹۔ عدالتی مساوات اور اسلامی محرکات -

مراسلات

مکرمی! تسلیمات دنیازہ!

”فکر و نظر“ کا تازہ شمارہ ملا۔ اور انوار مصلحت“ کا مضمون پڑھا، جو انھوں نے خواجہ محمد خان اسد صاحب کے کتب خانے کے بارے میں لکھا ہے۔ چونکہ اس کتب خانے سے رقم نے بھی استفادہ کیا ہے اور تقریباً جملہ کتابیں دیکھی ہیں۔ اس لئے انوار مصلحت کے مضمون میں کئی خامیاں پہلی نظر میں کھٹکیں۔

اولاً۔ مصنف نے ”نایاب رسائل“ کے زیر عنوان بہادر شاہ ظفر کا قصہ حضرت بلالؓ کا ذکر کیا ہے، اور ساتھ ہی ماہناموں کا تذکرہ ہے۔ حالانکہ رسالہ بمعنی مختصر کتاب اور ماہنامہ دہشت روزہ میں تفریق لازمی تھی۔

ثانیاً۔ جن رسالوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ نایاب نہیں البتہ کمیاب ضرور ہیں مثلاً (الابقا رجبہ الایقار کتابت کیا گیا ہے) اور الفرقان وغیرہ۔

ثالثاً۔ بعض رسائل کے نام ہی غلط لکھے ہیں۔ مثلاً دائرة المصطفیٰ کوئی پرچہ نہیں ہے۔ البتہ ”معارف“ دارالمصنفین اعظم گڑھ کا ترجمان ہے۔ اور ہر جلد کے اختتام پر ”معارف“ کی طرف سے جو فہرست مضامین شائع ہوتی ہے اُسے ”دائرة المعارف“ لکھا جاتا ہے۔

رابعاً۔ رسائل کی جلدیں بتاتے ہوئے غلط طرز اظہار اختیار کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر مصلحت صاحب نے یوں لکھا ہے۔

”الہلال ۱۳۱۴ء پچیس جلد ظاہر ہے صرف ۱۶۱۴ء میں الہلال کی پچیس جلدیں شائع نہیں ہوئیں۔ کیا ایک دو شمارے کی جلد ہوتی تھی۔ بلکہ درست یہ ہے کہ الہلال کے پچیس شمارے۔

قلمی نسخوں میں مولیت صاحب نے تاریخ ارادت خان کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کو حال ہی میں مولانا غلام رسول مہرنے ترجمہ و ترتیب کے ساتھ ادارہ تحقیقات پاکستان پنجاب یونیورسٹی لاہور سے شائع کیا ہے۔

مولانا غلام رسول نے اس کتاب کا ترجمہ شائع نہیں کیا بلکہ کتاب کی تہذیب کی ہے اور آخر میں تعلیقات شامل کی ہیں۔ والسلام۔ اختصاراً

ماہ ستمبر کا پرچہ آج ہی ملا۔ ملتے ہی "نظرات" کا مطالعہ کیا۔ آپ نے پاکستان کے موجودہ حالات کا جو تجزیہ کیا ہے اور قوم کی بیماری کا جو علاج تجویز کیا ہے وہ سو فی صد صحیح ہے۔ یہ ہر محب وطن پاکستانی کے دل کی آواز ہے۔ پاکستانی ایک قوم کی حیثیت سے تب ہی زندہ رہ سکتے ہیں جب وہ اپنی منزل کا تعین کر کے اس کی طرف آگے بڑھیں۔ یہ کون نہیں جانتا کہ بانی پاکستان قائد اعظم مرحوم سے لے کر ایک ادنیٰ کارکن تک جو تحریک پاکستان سے وابستہ رہا، اسلام ہی کے نام پر برصغیر کے مسلمانوں کو جمع کیا اور ان کے جذبہ ملی کو بیدار کر کے پاکستان حاصل کیا۔

پرچہ کے سلسلہ میں ایک درخواست کروں گا کہ آپ ادارہ تحقیقات اسلامی سے "فکر و نظر" کا ایک ہنگامہ ایڈیشن بھی شائع کریں تاکہ مشرقی باد کے لوگ بھی اس پرچہ کے تعمیری اور تحقیقی مضامین سے فیضیاب ہو سکیں۔ امید ہے کہ آپ اس پر غور فرمائیں گے۔ نیاز مند
پروفیسر محمد ہلال الدین - قائد اعظم کالج - ڈھاکہ۔

منجانب ادارہ :-

بھگواند ادارہ اپنے ہنگامہ ماہوار رسالہ "سندھان" میں "فکر و نظر" کے اکثر علمی مقالات کا ترجمہ دیگر طبعی مواد مقالات کے ساتھ ہر ماہ شائع کرتا ہے۔ (ایڈیٹر)

اخبار و افکار

وقائع نگار

سفیر الجزائر ڈاکٹر توفیق المدنی ۳۱ ستمبر کو ادارہ تحقیقات اسلامی تشریف لائے۔ "قوانین اسلام اور ان کے نفاذ کی عملی تدابیر" پر گفتگو کے دوران انھوں نے فرمایا کہ آہستہ آہستہ ہم لوگ اسلامی احکام کو عصر حاضر کے مروجہ قوانین کی روشنی میں از سر نو مرتب کر کے نافذ کرنے کی جدوجہد میں مصروف ہیں۔ ڈاکٹر کٹر ادارہ ہذا جناب محمد صغیر حسن معصومی نے پاکستان میں اس نوع کی مساعی کا ذکر کرتے ہوئے "مجموعہ قوانین اسلام" کا ذکر کیا جس کی تین جلدیں چھپ کر شائع ہو چکی ہیں۔ چوتھی جلد پریس میں ہے اور پانچویں بھی مرتب ہو چکی ہے۔ یہ کتاب ادارہ تحقیقات اسلامی نے تیار کرائی ہے۔

ڈاکٹر کٹر نے ادارہ کی مطبوعات کا ایک سیٹ معزز مہمان کی خدمت میں پیش کیا اور جناب سفیر نے اپنی مندرجہ ذیل تالیفات کا ایک ایک نسخہ ادارہ کے کتب خانہ کو بطور عطیہ عنایت فرمایا۔

۱۔ ہذہ ہی المجزائر

۲۔ المسلمون فی جزیرۃ صقلیۃ وجنوب ایتالیا۔

۳۔ کتاب المجزائر۔

۴۔ THE QURANIC IDEA OF EVOLUTION

ڈاکٹر مدنی ادارے کی زیارت سے بہت مسرور ہوئے۔ انھوں نے اپنے الوداعی

الفاظ میں ادارے کے لئے نیک تمناؤں کا اظہار کیا۔

ستمبر کے آخری عشرہ میں ڈاکٹر منظور الدین احمد کے سلسلہ تعاریر سے اجتماعی مسائل پر بحث و نظر کے بعض مفید اور دلچسپ پہلو ابھر کر سامنے آئے۔ ڈاکٹر منظور الدین احمد کراچی یونیورسٹی میں پولیٹیکل سائنس کے استاذ (ایسوسی ایٹ پروفیسر) ہیں۔ علم سیاست کے مروجہ مباحث کے علاوہ اسلام کے اجتماعی احکام و مسائل بھی ان کی نظر میں ہیں انہوں نے مختلف موضوعات پر کل پانچ لکچر دیئے جن کی تفصیل درج ذیل ہے:-

۱۔ تہذیب جدید کا چیلنج۔

(1) CHALLENGES OF MODERNISATION.

۲۔ مسلم معاشرے پر تہذیب جدید کے اثرات

(2) IMPACT OF MODERNISATION ON MUSLIM SOCIETY.

۳۔ عہد حاضر میں تصورات کی تعبیر جدید۔

(3) RE-INTERPRETATION OF CONCEPT OF UMMAH IN MODERN AGE.

۴۔ دنیائے اسلام میں جدید سیاسی تحریکات۔

(4) MODERN POLITICAL MOVEMENTS IN THE MUSLIM WORLD.

۵۔ جمہوریت اور شوریٰ

(5) DEMOCRACY AND SHURA.

ڈاکٹر صاحب کے لکچر دلچسپی سے سنے گئے۔ ہر لکچر کے بعد حاضرین کو مختصر تبصرہ کی دعوت دی گئی۔ وقفہ سوالات میں ناقدانہ گفتگو سے مبہم امور متجہ ہو کر سامنے آ گئے۔

تصحیح گزشتہ شمارے کی فہرست مضامین میں علامہ جابر انصاریؒ کی معنوں نگار کا نام سہو کتابت سے غلط چھپ گیا ہے۔ ادارہ محترم معنوں نگار اور قارئین کرام سے عضو کا طالب ہے۔ صحیح نام محمد مجیب الرحمن ہے۔

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارہ تحقیقات اسلامی
محمد طفیل

مخطوط نمبر ۵۱	داخلہ نمبر ۳۷۹۷
نام کتاب شرح الفیہ ابن سینا	فن طب
تقطیع $۸\frac{1}{2} \times ۵\frac{1}{2}$ سطر فی صفحہ ۲۱	تجم ۱۵۲ اوراق
مصنف ابو الولید محمد بن محمد بن احمد ابن رشد الاندلسی المعروف بالحفید۔	
کاتب نے اپنا نام تحریر نہیں کیا۔	تاریخ کتابت اوائل رجب ۱۲۵۷ھ
کاغذ دیسی کاہی	روشنائی، سیاہ صمغ دودی عناوین سرخ
خط مغربی	زبان عربی

اس مخطوط کی ابتداء ان الفاظ سے ہوتی ہے :-

اما بعد حمد الله المنعم بحیات النفوس وصحة الاجسام ، الشافی من الداء
المفصلة والاستقام ، بما ركب في البشر من القوى الحافظة للمعصية والمبرئة من الآلام۔
اور اس کے آخری الفاظ یہ ہیں :-

(انتہی بحمد الله وحسن عونه وكان الفراغ من كتابته في اوائل رجب

الفرد الاصب من سنة سبع وخمسين ومائتين والفت ، (۱۲۵۷)

”ارجوزہ فی الطب“ کے نام سے جو قصیدہ فن طب میں مام طور سے پایا جاتا

ہے اور اس کی نسبت الشیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبداللہ ابن ابی سینا المتوفی ۳۵۰ھ کی طرف
کی جاتی ہے۔ بعض اہل علم کے نزدیک اس کی نسبت ابن سینا کی طرف صحیح نہیں ہے۔ وہ
یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ شیخ الرئيس کی وفات کے بعد کسی شاعر نے ان کی کتاب ”القانون فی الطب“
کو مختصر منظوم کر دیا ہے۔ زیر تبصرہ نسخہ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد المالکی متوفی ۵۹۵ھ

کی اسی قصیدہ کی شرح ہے۔ جو انھوں نے خود لکھی یا کسی کو امداد کرائی۔ اس قصیدہ کی اور بھی شرح لکھی گئی ہیں۔ مہر حال اگر کسی اور نے یہ نظم لکھی ہے۔ تو اس کا زمانہ تحریر ۳۲۸ھ کے بعد اور ۳۶۰ھ کے پہلے ہونا چاہیے۔ اس جگہ یہ ذکر بھی مناسب ہو گا کہ آٹھویں صدی ہجری کے ایک بزرگ شیخ احمد بن الحسن الخطیب القسنطینی نے ۳۲۸ھ میں فن طب پر ایک طویل قصیدہ لکھا ہے۔ اس کا نام بھی ”ارجوزۃ فی الطب“ ہے۔ اس قصیدے میں تین سو بیس اشعار ہیں۔ حاجی خلیفہ چلی متوفی ۳۶۸ھ نے اپنی مشہور کتاب ”کشف الظنون“ میں اس دوسرے ارجوزے کا ذکر کرتے ہوئے اس کے اشعار کی تعداد ”شک“ یعنی ۳۲۰ بتائی ہے۔

دوسری بات اس جگہ تصحیح طلب یہ ہے کہ ابن رشد کے نام سے دو عظیم المرتبت علماء مشہور ہیں۔ (۱) الفقیہ العلامہ ابو الولید محمد بن احمد القرطبی المتولد ۵۲۰ھ و المتوفی ۵۲۰ھ۔ یہ ابن رشد ”المجد“ کہلاتے ہیں۔ یہ بہت بڑے فقیہ، قاضی اور مصنف تھے۔ (۲) ابن رشد الحفید، یہ سابق الذکر ابن رشد کے پوتے ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابو الولید ہے۔ ان کا پورا نام محمد بن احمد بن محمد بن احمد المالکی القرطبی ہے۔ یہی مشہور فلسفی اور مالکی فقیہ کے ممتاز فقیہ ہیں۔ ابن رشد الحفید اپنے دادا ابن رشد الحجد کی وفات سے صرف ایک ماہ پہلے ۵۲۰ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ اور پچھتر سال کی عمر میں ۵۹۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ یہ بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں۔ جن میں بدایۃ المجتہد اور تہافت التہافت بھی داخل ہیں۔ یہی وہ مشہور فلسفی ہیں، جن کا نام بگاڑ کر اہل یورپ نے اویراس کر دیا ہے۔

الارجوزۃ فی الطب کے نام سے ایک اور کتاب بھی ہے۔ جو ایک ترکی عالم اور طبیب خضر بن علی الخطاب حاجی پاشا کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب غالباً ۱۳۰۱ھ میں آستانہ سے چھپی تھی اور خود مصنف بھی غالباً تیرھویں صدی ہجری کے اواخر کا عالم ہے۔

بوعلی سینا کی طرف جو ارجوزہ منسوب ہے وہ سلاطین میں لکھنؤ میں ”الارجوزۃ السینائیہ“ کے نام سے ۹۹ صفحات میں چھپا تھا۔ ابن رشد کی زیر تجرہ شرح ارجوزہ کے طبع ہونے کی کوئی اطلاع ہمارے پاس نہیں ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ کتاب تاحال چھپی ہے یا نہیں۔ زیر نظر نسخہ بہت اچھی حالت میں ہے اور مکمل ہے۔ سرخ روشنائی سے اصل متن لکھا ہے۔ اور شرح کی عبارت کے لئے خطی روشنائی استعمال کی گئی ہے جو گہری حلا کر بنائی جاتی ہے۔ اس نسخہ کو دیگر نسخوں سے مقابلہ کر کے طبع کیا جاسکتا ہے۔

تبصرے کے لئے دو کتابوں کا آنا ضروری ہے

انتقاد

خلفاء اسلام تالیف : مولانا قاضی محمد شمس الدین مجددی ہزاروی ۔

ناشر : مکتبہ احرار الاسلام . ملتان ضخامت : ۱۸۰ صفحات

قیمت : دو روپے چار آنے ۔ طے کا پتہ :- قاضی شمس الدین، مدرسہ فرقانیہ، کوہاٹی بازار، راولپنڈی
زیر نظر کتاب ایک راسخ العقیدہ باعمل عالم دین کی کاوش قلم کا نتیجہ ہے۔ مصنف نے
آسان اور سلیس زبان میں خلفائے اسلام کا سوانحی خاکہ نہایت احتیاط کے ساتھ قلمبند کیا
ہے۔ مصنف کے اخذ کردہ بعض نتائج سے اختلاف کیا جاسکتا ہے مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مصنف
نے جانبداری سے کام لیا ہے یا وہ عصبیت اور تنگ نظری کا شکار ہیں۔ اس کتاب میں خلفائے
اربعہ کی بجائے خلفائے ستہ کا ذکر ہے۔ یعنی ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم کے علاوہ حضرت
امام حسنؑ اور حضرت امیر معاویہؓ کے حالات بھی درج ہیں۔ یہ کتاب طلبہ کے لئے خاص کر مفید ہے۔

(عبدالرحمن شاہ ولی)

عظیم پاکستانی :- مرتبہ ابو احمد عبداللہ گوجر والہ ۔ ناشر عبدالواسع ناظم نشر و اشاعت

ادارہ نعمانیہ رجسٹرڈ پاکستان ۔ طابع دین محمدی پریس لاہور ۔ صفحات ۳۰۴ ۔ سائز کتابی ۔
کتابت و طباعت عمدہ ۔ قیمت درج نہیں ۔

کتاب پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ مرتب نے مولانا طیب دیوبندی
وغیرہم کے مختلف خطبات کے اقتباسات کو عنوانات کا جامہ پہنا کر یکجا کر دیا ہے۔ پھر بھی
موضوع سے انصاف نہیں کیا جاسکا۔

ہماری رائے میں اگر فاضل مرتب خدا کاوش سے کام لیتے اور مختلف اقتباسات سے استفادہ
کر کے موضوع پر ایک مقالہ سپرد قلم فرمادیتے، اور صرف ضروری اقتباسات کو بطور حوالہ

استعمال کرتے۔ تو اتنا ذکر صرف نہ ہوتا اور بات بھی چند صفحات میں بیان کی جاسکتی کتاب غیر ضروری اشعار و اقتباسات سے پُر ہے، جن کا اصل موضوع سے بہت کم تعلق ہے۔ اندازِ تحریر بھی مرتب کے خلوص نیت کے باوجود کھٹکتا ہے۔

بہر حال کتاب چونکہ تبلیغی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔ اور اس میں خلوص کے ساتھ مناظرے کا رنگ نمایاں ہے، اس لئے یہ کم علم طبقہ کے لئے مفید ہو سکتی ہے۔ (انوارِ صولت)

مولانا غلام محمد ترمذی :- مصنف حکیم محمد موسیٰ امرتسری، ناشر انجمن تبلیغ الاحناف لاہور طبع اول، قیمت ایک روپیہ، صفحات ۸۰، سائز ۳۰×۲۰۔ طباعت آفسٹ۔ طے کاپتہ مکتبہ نبویہ، گنج بخش روڈ لاہور۔

مولانا غلام محمد ترمذی انجمن تبلیغ الاحناف امرتسر اور لاہور کے روح و رواں، ایک جید عالم کمال مفکر، شعلہ نوا خطیب، ایک اعلیٰ طبیب، عظیم مبلغ اسلام اور عاشق رسول تھے۔ مرزا جان مرچ تھے۔ تمام مردِ رویشی میں گزار دی ۱۹۴۰ء میں قراردادِ پاکستان منظور ہوئی تو آپ نے اس کے حق میں ہزاروں تقریریں کیں۔ مولانا ظفر علی خان نے ان کی خدمات کا یوں اعتراف کیا تھا :- ترمذی چاند ہے اس شہر میں علم اور حکمت کا + ددشاں اس کے ہالے ہی مسلمان امرتسر کتاب زیرِ تبصرہ مولانا غلام محمد ترمذی کی مختصر سوانح حیات ہے، جس میں توصیف ہی توصیف ہے۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ مولانا کی خدماتِ ملی پر سیر حاصل بحث کی جاتی۔ تقسیم کے ماقبل اور مابعد کے اخبارات و جرائد میں ان کے ولولہ انگیز خطبات ان کی نعتیہ نظمیں اور ان کے سیاسی کردار کے بارے میں بہت کچھ مواد مل سکتا تھا۔ اس کے لئے کوئی خاص کاوش نہیں کی گئی۔

مولانا ترمذی نے دستور کے متعلق جو مقالہ صدرِ جمعیتہ العلماء پاکستان پنجاب کی حیثیت سے جمعیت کی سالانہ کانفرنس منعقدہ دسمبر ۱۹۵۰ء میں پیش کیا تھا، ضروری تھا کہ اس کو اور نمایاں کیا جاتا۔ اس لئے کہ آج اس طرزِ فکر کو اجاگر کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ ایک اقتباس ملاحظہ ہو۔

”براہِ رازِ ملت! پاکستان ہمارا وطن ہے۔ اس مملکت میں اکثریتِ فرزندِ انِ لوحید کی ہے

مسلمانوں میں ایسے بھی ہیں جو دو قومی نظریے کے معترف نہ تھے، انہیں پاکستان مطلوب نہ تھا۔
 متحدہ بنگال میں اکثریت بنگالی ہندوؤں کی تھی، جن کا ایک متنفس بھی دو قومی نظریے
 کا قائل نہیں تھا۔ (ص ۳۶) (الوارصوالت)

مقالہ یوم رضا (حصہ سوم) :- مرتبہ قاضی عبدالنبی کوکب صاحب،

شائع کردہ :- رضا اکیڈمی - دائرۃ المصنفین ۸ - اردو بازار لاہور ، صفحات ۵۵ ،
 قیمت ایک روپیہ بیس پیسے ۔

انجمن صداقت اسلام لاہور ۱۹۶۵ء سے ہر سال باقاعدگی کے ساتھ مولانا احمد رضا خان
 مرحوم کا دن مناتی ہے ۔ اس موقع پر تعاریر ہوتی ہیں اور مقالے پڑھے جاتے ہیں اور پھر وہ
 مقالات کتابی شکل میں شائع بھی کئے جاتے ہیں ۔ زیر تبصرہ کتاب انہیں مقالات کا تیسرا حصہ
 ہے جو ان کے پچاسویں یوم وفات پر شائع کیا گیا اور تقدیم ، منقبت ، تین مقالوں اور ایک
 مضمون پر مشتمل ہے ۔ پہلا مقالہ جناب ڈاکٹر عابد احمد علی صاحب کا " فاضل بریلوی اور علامہ
 اقبال " کے عنوان سے ہے ۔ ڈاکٹر صاحب کے مقالہ کا وہ حصہ جو علامہ اقبال علیہ الرحمہ کے حوالہ
 سے لکھا گیا ہے ، بہت اہم ہے ۔

دوسرے مقالے کا عنوان ہے " اعلیٰ حضرت کے چند رفقاء " اور اسے مفتی اعجاز ولی خاں
 صاحب رضوی نے لکھا ہے ۔ یہ مقالہ مولانا بریلوی کی زندگی کے متصوفانہ پہلو پر روشنی ڈالتا
 ہے ۔ اس مقالہ میں ایسے اٹھائیس افراد کا ذکر کیا گیا ہے جو فاضل بریلوی کے شاگرد بھی تھے
 اور انہیں بیعت لینے کی بھی اجازت حاصل تھی ۔

تیسرا مقالہ جامعہ پنجاب کے شعبہ علوم اسلامیہ کے استاذ جناب بشیر احمد صدیقی صاحب
 نے " اعلیٰ حضرت اور تفقہ " کے عنوان سے تحریر فرمایا ہے ۔ ہماری رائے میں اس مجموعہ میں یہ
 سب سے زیادہ علمی مقالہ ہے ۔ فاضل مقالہ نگار نے علم فقہ اور اجتہاد کی ضرورت ، قرآن و
 سنت اور اقوال سلف سے ثابت کی ہے ۔ اس کے بعد مولانا رضا خاں صاحب کی فقہی
 خدمات کا ذکر کیا ہے ۔ زیر نظر مجموعہ عمدہ چھپا ہوا ہے ۔ البتہ اس میں کتابت کی غلط
 کھٹکتی ہیں ۔

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

برونی ممالک کے لئے یا پاکستان کے لئے

۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	ار ڈاکٹر فصل الرحمان	Islamic Methodology in History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از مظہر الدین صدیقی	Quranic Concept of History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از پرویسر حارح ابن آبیہ	الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	امام رازی کا علم الاحلاق (انگریزی)
۱۴/۵۰	۱۵/۰۰	از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	Alexander Against Galen on Motion (انگریزی)
۱۰/-	۱۲/۵۰	از مظہر الدین صدیقی	Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر احمد حسن	Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی)
۱۰/۰۰	۱۲/۵۰	ایڈٹ ڈاکٹر ایم۔ اے۔ حان	The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی)
۱۰/۰۰	-	مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو)	Proceedings of the International Islamic Conference (انگریزی)
۱۵/۰۰	-	ایضا	ایضا
۱۵/۰۰	-	ایضا	ایضا
۸/۰۰	-	ایضا	ایضا
۲/۰۰	-	ایضا	ایضا
۱۰/۰۰	-	ایضا	ایضا
۷/۵۰	-	ایضا	ایضا
۱۰/۵۰	-	ایضا	ایضا
۱۵/۰۰	-	ایضا	ایضا
۱۵/۰۰	-	ایضا	ایضا
۱۲/۰۰	-	ایضا	ایضا
۵/۵۰	-	ایضا	ایضا
۱۵/۰۰	-	ایضا	ایضا
۲۰/۰۰	-	ایضا	ایضا

۲ - کتب زیر طباعت

(A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce)

اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگریزی)

این تیمیہ کے سیاسی افکار (انگریزی)

(The Political Thought of Ibn Taymiyah)

از قمر الدین خان

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم از تزئیل الرحمن

اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی

دواء الشافعی از مولانا عبدالقدوس ہاشمی

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad
ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہرسال مارچ، جون، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

سالانہ حمد

برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
۱۸/۰۰	۲ یونٹ ۳۰ نئے پس	۵/- روپے
	۵ ڈالر	۷۰ نئے پس
		۱/۵۰ ڈالر
ایضا	ایضا	ایضا

الدراسات الاسلامیہ

ماہنامے

۶/۰۰	۷۰ نئے پس	۰/۶۰ پیسے
	۲ ڈالر	۷/۲-۱ نئے پس
		۰/۳۰ سیٹ
ایضا	ایضا	ایضا

فکرونظر (اردو)

سندھان (بگلی)

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں۔ دنیا بھر کے وہ دانش ور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چمکے کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ ان کے جو مقالات ان حرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پس کرتا ہے۔

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجسی آکسمورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، حملہ نکسیلز اور پلیٹرز صاحبان کو سدرجہ دہل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے۔

۲۵ فیصدی	۱۰۰	نک ہو تو
۳۳-۱/۳ فیصدی	۵۰۰	" "
۳۰ فیصدی	۱۰۰۰	" "
۳۵ فیصدی	۱۰۰۰	" "

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد

(ب) تمام نکسیلز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو پبلشرز اور ایجنٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے۔ انہیں حالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیس دیا جائے گا۔

حملہ خط و کتابت کے لیئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن میجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ



تاکہ وہ دین میں جسے رسول دینا

ادارہ تحقیقات اسلامی • اسلام آباد

مجلس ادارت :

محمد صغیر حسن معصومی

مظہر الدین صدیقی

ضياء الدين احمد

عطا حسین

مسعود الرحمن

شرف الدين اصلاحي (مدير)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ اس کی ذمہ داری خود مصموں نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

()
 (فی پر چہ ساٹھ پیسے)
 ()

)(
(
(

(سالانہ چندہ چھ روپے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طالع : حورشید الحسن - مطبع : حورشید پرنٹر اسلام آباد

الشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)



جلد ۹ | شوال المکرم ۱۳۹۱ م + دسمبر ۱۹۷۱ء | شمارہ ۶

مشمولات

- نظرات ————— مدیر ————— ۳۰۲
- چند قرآنی الفاظ کی لغوی تشریح ————— ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ ————— ۳۰۵
- سرمایہ و محنت ————— ڈاکٹر شوکت سہروردی ————— ۳۲۱
- رمضان اور رویت ہلال کی اہمیت ————— ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی ————— ۳۲۷
- ستیدہ نفیسہ - ایک صوفی خاتون ————— خالد محمود ترمذی ————— ۳۳۹
- شاہ ولی اللہ احمد مسند اجتہاد ————— ڈاکٹر محمد مظہر بقا ————— ۳۴۷
- خانقاہ سراجیہ کا عظیم دینی کتب خانہ ————— قاضی محمد شمس الدین ————— ۳۶۶
- چند ضروری توضیحات
- اخبار و افکار ————— دقائے نگار ————— ۴۷۲
- استقاد ————— مقدمہ فی اصول التفسیر ————— عبدالرحمن طاہر سودتی ————— ۴۷۷

نظرات

الحمد للہ کہ عید سعید آئی، اور بے شمار برکتیں ساتھ لائی۔ دینی ہمدردی ہم میں نئے سرے سے عود کر آئی۔ پاکستان کے دونوں خطوں میں بہت سے خدا ترس لوگوں نے اپنے مفلوک الحال بھائیوں کی خبر گیری کے لئے طرح طرح سے اپنی کوششوں کا مظاہرہ کیا، یہ کوششیں حکومت کی مسماعی جیلہ کے ملاؤں تھیں، اور اب بھی اصحاب ثروت و حیثیت اور ایثار و رواداری کے خوگر اپنی اپنی لبا ط سے بڑھ چڑھ کر اپنے مصیبت زدہ بھائیوں کی دیکھ بھال میں مرگداں ہیں۔

ایسے ابتلا و آزمائش کے وقت جب کہ مشرقی پاکستان پر تین طرف سے بھارتی دزدے نہتے دیہاتیوں پر ہم اور گولے برسا رہے ہیں، اور پاکستانی سپاہی ان کے حملوں کو پسپا کرنے میں مشغول ہیں، مقامی باشندوں کے معائب میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے، ہمارے فرائض میں داخل ہے کہ ہم ان کی تباہ حالی کو کم کرنے میں حکومت کا ہاتھ بٹائیں، اور لوگوں کے دکھ درد کم کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں۔ رضا کارانہ جدوجہد کے ساتھ زنجیروں کی دیکھ بھال، اقتصادی بد حالی کی شکار عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کی زندگی کے تحفظ کے لئے مالی امداد و تعاون کی بے حد ضرورت ہے۔ یہ مہینہ ہم پاکستانیوں کے لئے بڑی آزمائش کا مہینہ ہے، ہمارے دشمن اندرونی اور بیرونی ناموافق حالات پیدا کرنے میں مرگرم ہیں، اور اس بات پر اڑے ہوئے ہیں کہ اپنی تخریبی کارروائیوں سے ہماری زلیلت حرام کر دیں، اور ہمیں مجبور بنا دیں کہ ہم ان کی من مانی شرائط کو تسلیم کر لیں، انہیں اپنی طاقت اور لامحدود ذرائع امداد پر بھروسہ ہے، لیکن وہ یہ بھولی رہے ہیں کہ ہم ایک اللہ کے ماننے والے ہیں، اور اسلام کی تعلیمات پر اپنا سب کچھ قربان کر دینے کو بہت تیار ہیں۔ اللہ کے بھاری دھن دولت کے بھاری نہیں ہوتے، وہ اپنا تین من دھن سب کچھ اپنے مسلمان بھائی بہنوں پر بھجواد کرنا اپنا ایمان سمجھتے ہیں۔

ملک میں ہنگامی حالت کا اعلان ہو چکا ہے، پاکستانی افواج، چالنگام، کومیلا، اکھوڑا، سلہٹ اور جیسور میں حملہ آور بھارتی فوجوں کے سیلاب کو برابر روکنے میں مشغول ہیں، ہمارے جیالے جوان اپنے فرائض بڑی بے جگری سے ادا کر رہے ہیں، مشرقی پاکستان کے عوام اللہ کے فضل و کرم سے حملہ رکھتے ہیں اور بڑے صبر و استقلال کے ساتھ اپنی بے پناہ شکلات کامردانہ وار مقابلہ کر رہے ہیں۔ انہیں یقین ہے کہ مغربی پاکستان کے بھائی بہن ان کے ساتھ ہیں، اودان کی معاونت کے لئے ہر ممکن جہاد کے منصوبے بنا رہے ہیں، اللہ پر بھروسہ رکھنے والے اپنے عزائم میں ہمیشہ کامران و کامگار ہوتے ہیں۔ پاکستانی جوان ہر مورچہ پر اللہ اکبر کے نعروں سے سرشار اللہ کے نام پر غازی بننے یا شہید ہو جانے کے منتظر ہیں۔

ملک کے سارے سیاسی رہنما یک زبان ہو کر بھارت کی جارحانہ یلغار کی مذمت کر رہے ہیں۔ اور اپنے دشمنوں کو ہلکا کر رہے ہیں، اودہ سب حملہ آوروں کا ڈٹ کر مقابلہ کرنے کو تیار ہیں۔ اللہ پر ایمان رکھنے والے اللہ کے دشمنوں سے ہراساں ہونے والے نہیں، نہ توپ و تفنگ اور مہلک ہتھیاروں سے ڈرنے والے ہیں، وہ ڈرتے ہیں تو اللہ سے اور مرتے ہیں تو اللہ کے لئے، دمن یتوکل علی اللہ فلو حسبہ اور جو اللہ پر بھروسہ کرتا ہے اس کے لئے اللہ ہی کافی ہے۔ اللہ بس، باقی ہوس۔

ہفت روزہ 'ترجمان اسلام' لاہور نے اپنی ۲۲ اکتوبر ۱۹۷۱ء کی اشاعت میں صفحہ ۸ پر چوکھٹے میں مندرجہ ذیل عبارت شائع کی ہے:-

ایک غلط خبر کی تردید

”ترجمان اسلام“ مشرق وسطیٰ نمبر میں ۲۵ پر ایک مضمون بعنوان

”ہاک عرب تعلقات بگاڑنے کی کوشش“ چھپا ہے۔ ہم نے جب ”مکروفر“

ماہ جولائی میں وہ مضمون دیکھا تو اس میں عربوں کے متعلق قطعاً کوئی نامناسب

بات نہ تھی۔ یوں لگتا ہے کہ ادارہ تحقیقات اسلامی کے معزز و قابل قدر

ڈائریکٹر صاحب کے خلاف کچھ لوگوں کو ذاتی کد ہے اور وہ اپنا خبیثہ باطن

نکالنے کے لئے مختلف جھگڑے استعمال کرتے رہتے ہیں۔ بہر حال مسم

اس بیہودہ مضمون کے ترجمان میں درج ہو جانے پر ڈاکٹر صاحب
سے معذرت خواہ ہیں۔ (ادارہ)

تو خود حدیث مفصل بخاں انہیں مجمل۔

ادارہ ترجمان اسلام شکریئے کا مستحق ہے کہ تحقیق کے بعد جوں ہی حقیقت حال کا علم ہوا، اُس نے
اعلائی حق اور اظہارِ معذرت میں تا مل سے کام نہیں لیا۔

آئیے ہم سب مل کر بارگاہِ ایزدی میں سر بسجود ہوتے ہوئے پاکستان کی سالمیت اور پاکستانی مسلمانوں
کے تحفظ کے لئے دعا کریں کہ اپنے حبیبِ خاتمِ المرسلینؐ کے طفیل اللہ رب العالمین سارے جہاں کے
مسلمانوں اور خاص کر پاکستان کے مسلمانوں کو اپنے حفظ و امان میں رکھے۔ اور بھارتی دشمنوں کے مقابلہ پر
عماذ پر پاکستانی جوانوں کو صبر و استقلال کے ساتھ جرأت و جسارت عطا کرے۔
واللہ خیر حافظ و ہدایہ الرحیمین۔

تعزیت | ادارے کے لائبریرین مولانا عبدالقدوس ہاشمی کی اہلیہ کراچی میں انتقال کر گئیں جبکہ مولانا
اسلام آباد میں تھے۔ مولانا مرحومہ کے آخری ویدار سے بھی محروم رہے۔ موت نے گزشتہ ۴۰ سال کی رفعت
کا بندھن یکایک توڑ دیا۔ سائنس کی تمام تر ترقیوں کے باوجود موت کے سلنے انسان کی بے بسی کا
وہی عالم ہے۔ کل نفس ذائقۃ الموت کا فرمان اٹل ہے۔

ہم مولانا کے درد و غم میں برابر کے شریک ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرحومہ کو اپنے جوارِ
رحمت میں جگہ دے اور لواحقین کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

چند قرآنی الفاظ کی لغوی تشریح

شیخ عنایت اللہ

لسانی تحقیق و تدقیق ہمیشہ سے اہل اسلام کی علمی زندگی کی ایک نمایاں خصوصیت رہی ہے۔ مسلمان اقوام میں سے عربوں نے بالخصوص اپنی زبان کے ساتھ جو اعتناء کیا ہے اور لسانی تحقیقات میں جو سرگرمی دکھائی ہے، اس کی مثال دیگر قوموں کی تاریخ میں بہت کم ملتی ہے۔ اس لسانی تحقیقات میں جو سرگرمی دکھائی ہے، اس کی مثال دیگر قوموں کی تاریخ میں بہت کم ملتی ہے۔ اس لسانی کدو کاوش کی ابتداء قرآن مجید کے مطالعے سے ہوئی۔ مسلمانوں کو اور خصوصاً عجمیوں کو جب کلام پاک کے فہم و تفہیم کی ضرورت پیش آئی تو اس سے لسانی مسائل کی تحقیق کو تحریک ملی۔ زبان کے قواعد منضبط ہوئے، جس سے عربی کا علم صرف و نحو وجود میں آیا۔ از روئے انصاف اس بات کا اعتراف لازمی ہے کہ ان تحقیقات میں عرب علماء کے ساتھ ساتھ عجم کے فضلاء نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ چنانچہ عربی گرامر کی سب سے پہلی جامع کتاب جو لکھی گئی وہ ایرانی نسل کے ایک عالم ربیع بن کھلیقی کے قلم سے نکلی تھی۔ اسی طرح ترکستان کی خاک سے علامہ زرخشری جسیا عربی زبان کا بے نظیر عالم متبہر پیدا ہوا۔

عربی گرامر کی تدوین کے ساتھ ساتھ عربی الفاظ اور محاورات کی جمع و تدوین بھی شروع ہوئی۔ ابتداء میں متفرق مضامین پر چھوٹے چھوٹے رسالے لکھے گئے، مثلاً کتاب الابل، کتاب الخیل اور کتاب الشجر وغیرہ۔ بعد ازاں اسی مواد کو بڑے بڑے ضخیم لغات کی صورت میں ترتیب دیا گیا۔ ان کتب لغت کی جامعیت اور وسعت حیرت انگیز ہے۔ جب لسان العرب شائع ہوئی تو اس کی ساتھی بمشکل بیس جلدوں میں ہو سکی۔ اسی طرح قاموس کی شرح

”تاج العروس“ بڑی تقطیع کی دس ضخیم جلدوں میں طبع ہوئی۔ عبرانی، یونانی اور لاطینی بھی علمی زبانیں ہیں، لیکن ان میں سے کسی زبان کو ایسے مفصل اور مبسوط لغات نصیب نہیں ہوئے تھے عربی کتب لغت کی حیرت انگیز جامعیت اور ضخامت کی وجہ عربی زبان کی بے پایاں وسعت ہے، جس پر عبور حاصل کرنا ایک معمولی انسان کا کام نہیں۔ امام سیوطی نے ”العتان“ میں ایک فقیہ کا قول نقل کیا ہے کہ کلام العرب لا یُحیطُ بہ الا بنی۔ یعنی عربوں کی زبان اتنی وسیع ہے کہ اس کا احاطہ ایک نبی جیسا غیر معمولی انسان ہی کر سکتا ہے۔ اسی مفہوم کو امام شافعیؒ نے قدسے وضاحت کے ساتھ اپنے ”رسالہ“ کی ابتداء میں یوں ادا کیا ہے کہ ”لسان العرب اوسع اللسنة مذهباً واكثرها الفاظاً ولا لعلم انہ یحیط بجمع علمہ انسان غیر بنی۔“ یعنی عربوں کی زبان تمام زبانوں سے زیادہ وسیع ہے اور اس کے الفاظ بھی مقابلہً زیادہ ہیں، اور ہمیں معلوم نہیں کہ کوئی انسان سوائے ایک نبی (جیسے عبقری) کے اس تمام علم کا احاطہ کر سکتا ہے بلکہ

عربی زبان کا ظرف بہت وسیع ہے۔ اس نے غیر زبانوں کے سینکڑوں الفاظ معرب کر کے یعنی اپنے قالب میں ڈھال کر اپنے دامن میں سمیٹ لئے ہیں۔ اس قسم کے متعدد الفاظ قرآن مجید میں بھی آئے ہیں۔ مقالہ ہذا میں اسی قسم کے چند کلمات کی تشریح مقصود ہے، اور یہ تشریح ان کی لغوی ترقیق اور ان کے اصلی مآخذ کی تحقیق تک محدود ہے۔

اس تشریح سے پہلے اس مسئلہ پر بھی گفتگو کرنا ضروری ہے کہ آیا قرآن مترلین میں عجمی کلمات پائے جاتے ہیں، یا وہ ”عربی مبین“ ہونے کی حیثیت سے غیر زبانوں کے الفاظ سے بالکل پاک ہے۔ اس مسئلہ پر ائمہ اسلام دو گروہوں میں منقسم ہیں، اور انہوں نے اپنی اپنی رائے کے حق میں بہت سے دلائل دیئے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، وکرمہ اور مجاہد اس بات کے قائل تھے کہ قرآن پاک میں عجمی زبانوں کے الفاظ پائے جاتے ہیں اور انہوں نے متعدد الفاظ مثلاً سجیل، مشکوۃ اور نیم کے متعلق تصریح کی ہے کہ یہ عجمی ہیں۔ بعض دیگر مفسرین بھی اس بات

میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے کہ قرآن میں عجمی الفاظ کے وجود کا اعتراف کریں۔ کیونکہ ان کی یہ رائے ہے کہ جو عجمی الفاظ معرب بن جائیں اور عربی قالب میں ڈھال لئے جائیں ان کا استعمال محلی فصاحت نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ عجمی الفہم نہیں رہتے بلکہ قریب الفہم بن جاتے ہیں۔

لیکن اس قول کے برعکس بہت سے ائمہ مثلاً امام شافعیؒ، امام ابن جریر طبرسیؒ، ابو عبیدہ معمر بن مثنیٰ، قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن فارس قزوینی (متوفی ۳۹۵ھ) قرآن پاک میں عجمی کلمات کے منکر ہیں۔ ان کی بڑی دلیل یہ ہے کہ قرآن حکیم نے کئی مرتبہ کہا ہے کہ اس کی زبان عربی میں ہے، اور وہ ایسی واضح زبان میں نازل ہوا ہے جس کو عرب لوگ آسانی سے سمجھ سکتے ہیں اس سلسلہ میں وہ اس آیت کا حوالہ دیتے ہیں: وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَبًا لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَبِي وَعَرَبِيٌّ۔ اس کے علاوہ خداوند کریم فرماتا ہے: مَا ارسلنا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ فَتُوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

ان کے دیگر ہم خیال علماء نے بھی یہ دلیل پیش کی ہے کہ قرآن میں عجمی الفاظ کے وجود کو تسلیم کرنے سے عربی زبان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ ناقص اور نامکمل ہے اور آسانی پیغام کے ادا کرنے سے قاصر ہے، حالانکہ خدا تعالیٰ نے اپنے پیغام کے لئے ایسی زبان اختیار کی جو سب زبانوں سے اکمل ہے اور ادلئے مطلب کے لئے نبطی، فارسی اور سریانی زبانوں کی محتاج نہیں ہے۔ ابن فارس نے لکھا ہے کہ اگر قرآن میں غیر عربی الفاظ آئے ہیں تو اس سے یہ شبہ پیدا ہوگا کہ عربی دیگر زبانوں نے مقابلہ میں نامکمل ہے۔“

امام طبرسیؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ قرآن کے بعض الفاظ کی تفسیر میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ابن عباسؓ اور دوسرے مفسروں نے بعض الفاظ کو فارسی اور بعض کو حبشی یا نبطی بتایا ہے تو دراصل یہ الفاظ کا تواتر اور توافقی ہے۔ یعنی عربوں، ایرانیوں اور حبشیوں نے یکساں الفاظ کو اتفاقاً استعمال کیا ہے۔ لیکن امام ممدوح کی یہ توجیہ تسلی بخش نہیں ہے کیونکہ یہ کچھ الفاظ کے متعلق متعدد قوموں کا تواتر و تخریب اور قیاس کے خلاف ہے۔

ابو منصور الثعالی (متوفی ۳۲۹ھ) نے کتاب الجواهر میں اس مسئلہ کو یہ کہہ کر سلجھانے کی کوشش کی ہے کہ "قرآن مجید" مبین یعنی صاف اور واضح زبان میں نازل ہوا ہے اور اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو عربی نہ ہو، یا جسے کسی غیر زبان کی مدد کے بغیر سمجھنا نہ جاسکے۔ قدیم عربوں کے شام اور حبشہ کے ملکوں کے ساتھ تجارتی تعلقات قائم تھے اور وہ ان ملکوں کا سفر کیا کرتے تھے۔ انھوں نے عجیبی کلمات اخذ کر لئے، لیکن ان میں کچھ تبدیلیاں کر دیں۔ مثلاً بعض حروف کو گرا دیا اور بعض عجیبی الفاظ میں جو ثقافت تھی، اسے دُور کیا اور پھر ان الفاظ کو اپنی شاعری اور گفتگو میں استعمال کیا۔ چنانچہ اس طرح سے وہ الفاظ خالص عربی الفاظ کی مثل بن گئے اور ان کے لٹچر کے علاوہ قرآن میں بھی استعمال ہوئے، لہذا حقیقت یہ ہے کہ یہ الفاظ پہلے عجیب تھے، لیکن جب عربوں نے ان سے کام لیا اور ان کو معرّب بنا لیا، تو وہ الفاظ اس لحاظ سے عربی بن گئے۔" ۱

امام جلال الدین سیوطی (متوفی ۹۱۱ھ) نے بھی تقریباً اسی رائے کا اظہار کیا ہے، اور "الاتقان" میں اس بحث کو ان الفاظ کے ساتھ ختم کیا ہے کہ "میرے نزدیک صحیح رائے وہ ہے جس سے دونوں قولوں کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہ الفاظ اپنی اصل کے لحاظ سے عجیب ہیں لیکن جب وہ عربوں کے استعمال میں آئے اور انھوں نے ان کو معرّب بنا لیا اور ان کو تبدیل کر کے اپنے الفاظ کی صورت دے دی تو وہ الفاظ عربی بن گئے، اور جب قرآن نازل ہوا تو یہ الفاظ عربوں کے کلام میں مختلط ہو چکے تھے، لہذا جو شخص یہ بات کہے کہ یہ الفاظ اپنی موجودہ معرّب صورت میں عربی ہیں، تو وہ بھی سچا ہے اور جو شخص یہ کہے کہ وہ الفاظ اپنے اصل مأخذ کے لحاظ سے عجیب ہیں تو وہ بھی سچا ہے؟" ۲

۱ علماء لغت کی اصطلاح میں معرّب کسی عجیب زبان کا وہ کلمہ ہے، جسے عربی میں اختیار کرتے وقت حروف کی کمی بیشی یا تبدیلی کے بعد عربی قالب میں ڈھال لیا جائے اور اسے عربی الفاظ کی سی شکل و صورت دے دی جائے۔

۲ الاتقان فی علوم القرآن۔ فصل فیما وقع بغير لغة العرب۔

ابو منصور حوالہ بقی (متوفی ۳۳۹ھ) اور ابی الجوزی لفظی (متوفی ۳۵۹ھ) اور دیگر

علامہ کے اقوال میں اسی قول کے قریب قریب ہیں۔

اسیہم ناظرین کرام کی خدمت میں چند ایک ایسے قرآنی الفاظ کی لغوی تشریح پیش کرتے ہیں، جن کے متعلق اکثر محققین کی رائے ہے کہ وہ اپنے اصلی مآخذ کے لحاظ سے عجی ہیں، لیکن عرب بننے کے بعد عربی زبان کا جز بن گئے ہیں، اور قرآن پاک نے ان کو جس بے تکلفی سے استعمال کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول مقبول (صلعم) کے اولین مخاطب ان کے مفہوم و معنی سے بخوبی واقف تھے۔ اور ان کا استعمال قرآن پاک کی زبان کے "مبین" ہونے میں کسی طرح مابہج و حائل نہ تھا۔

انجیل :- قرآن مجید کی رو سے انجیل وہ آسمانی کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ

کو عطاء فرمائی تھی۔ انجیل کا لفظ قرآن پاک کی چھ مختلف سورتوں میں بارہ مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ سورۃ المائدہ میں انجیل کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے : وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَىٰ ابْنِ

مَرْيَمَ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُودَىٰ وَلَوْحًا لِّمَنْ يَشَاءُ (انبیاء) کے بعد قدم بقدم عیسیٰؑ فرزند مریمؑ کو بھیجا، جس نے

پیش نظر تورات کی تصدیق کی اور ہم نے اسے انجیل دی، اس میں ہدایت اور روشنی ہے۔

قرآن پاک کے باقی مقامات میں بھی جہاں کہیں انجیل کا ذکر آیا ہے، اسی طور پر ایک الہامی کتاب کی حیثیت سے آیا ہے۔

لیکن جو انجیل آج کل مسیحیوں کے ہاں متداول ہے، وہ ایک انجیل نہیں بلکہ چار الگ الگ

کتابیں ہیں، جن میں سے ہر ایک انجیل کہلاتی ہے اور اپنے مولف کی طرف منسوب ہے۔ ان انجیل

اربعہ کو متی، مرقس، لوقا اور یوحنا نے (علماء مغرب کی تحقیق کے مطابق) حضرت مسیحؑ کے

تقریباً ایک سو سال بعد تالیف کیا تھا۔ ان میں حضرت عیسیٰؑ کی زندگی کے چند متفرق واقعات

اور ان کے معجزات و کرامات کا ذکر آیا ہے، اور ان کے علاوہ ان کی تعلیم و تلقین بھی شامل

ہے جو بیشتر وعظ و نصیحت کی صورت میں ہے اور جس میں پہاڑی والے وعظ کو بخاری

حیثیت حاصل ہے۔

بعض عرب علماء نے انجیل کو عربی قرآن دیا ہے، اور اسی مادہ انجیل سے مشتق کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن قاضی بیضاوی نے اس قول کو قبول نہیں کیا۔ ابو منصور جو الیقنی اور شہاب الدین احمد خفاجی نے بھی انجیل کو عربی بتایا ہے، لیکن انھوں نے اس عجیب لفظ کی نشاندہی نہیں کی، جس کی تعریف کی گئی ہے۔ ابو السعادات ابن الایثر جزیری نے النہایۃ فی عنرب الحدیث والاشتر میں لکھا ہے کہ یہ کلمہ عبرانی ہے یا سریانی یا عربی۔ علامہ زبیدی صاحب تاج العروس نے بھی علماء لغت کے اس اختلاف کا ذکر کیا ہے کہ بعض لوگ انجیل کو عبرانی کہتے ہیں، بعض سریانی اور بعض عربی، لیکن انھوں نے اس بارے میں خود کوئی قطعی بات نہیں کہی۔ علماء لغت کے نزدیک قول راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ انجیل کسی غیر زبان کا لفظ ہے جسے عرب کر لیا گیا ہے لیکن وہ یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ یہ لفظ کس زبان سے آیا ہے اور اس کی اصلی صورت کیا تھی۔

لفظ 'انجیل' کے بارے میں مغربی علماء کی تحقیق یہ ہے کہ یہ دراصل یونانی کلمہ EUAGGELION ہے، جو عبرانی یا آرامی کے توسط سے عربی میں آیا ہے۔ اس کے لغوی معنی بشارت ہیں اور یہ حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم اور ان کے پیغام کے لئے استعمال ہوا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل حسب ذیل ہے :-

مروجہ انجیل کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ اپنے پیغام کو آسمانی بشارت کہتے تھے، جسے انھوں نے الخلیل اور فلسطین کے دیگر شہروں اور قریوں میں چل پھر کر سنایا اور اپنے حواریوں سے بھی کہا کہ جاؤ اور لوگوں کو خوشخبری دو کہ آسمانی بادشاہت کا وقت قریب آ پہنچا ہے۔ لوقا کی انجیل (باب چہارم) میں لکھا ہے کہ ایک دن حضرت عیسیٰؑ شہر ناصره میں یہودیوں کی عبادت گاہ میں گئے اور اشعیا نبی کی کتاب کھول کر یہ عبارت پڑھی کہ "خدا کی روح مجھ پر غالب ہے، کیونکہ اُس نے مجھ کو مسح کیا ہے تاکہ میں مساکین کو یہ بشارت سنائوں کہ اس نے مجھے اس لئے بھیجا ہے کہ میں دل شکستہ لوگوں کو شفاء دوں، اسیروں کی آزادی کی منادی کروں، جو اندھے ہیں ان کو بینائی عطا کروں، اور جو مظلوم ہیں ان کو آزاد کروں۔" چونکہ حضرت مسیحؑ نے اپنی تعلیم اور اپنے پیغام کو بشارت سے تعبیر کیا ہے، اس لئے وہ کتاب بھی

جہاں ان کی سیرۃ اعدان کی تعلیم ملے اور محفوظ ہوئی، انجیل یعنی بشارت کہلاتی۔

اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ اور ان کے اہل وطن کی زبان آراچی تھی پھر ان کے پیغام کے لئے ایک یونانی لفظ کیوں مروج ہوا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ حضرت مسیحؑ کے زمانے میں فلسطین اور مشرق وسطیٰ کے اکثر ملکوں میں کئی صدیوں سے یونانی ایک علمی زبان کی حیثیت سے رائج چلی آ رہی تھی، اگرچہ قدیم یونانی قوم کی حکومت زوال پذیر ہو چکی تھی لیکن ان کے علوم کا سکہ جاری تھا اور ان کی زبان کا علمی تسلط بہت سے ملکوں پر ہنوز قائم تھا۔ لہذا حضرت مسیحؑ کے حواریوں اور مبلغوں نے اپنے دین کی اشاعت کے لئے اسی عالمگیر علمی زبان سے کام لیا۔ چنانچہ اناجیل اربعہ جن میں حضرت مسیحؑ کے حالات زندگی اور عقائد مندرج تھے، یونانی ہی میں لکھی گئیں، اور چونکہ حضرت مسیحؑ نے اپنے پیغام کو بار بار بشارت کہا تھا اس لئے وہ انجیل کے نام سے موسوم ہوئیں جس کے معنی خوشخبری کے ہیں۔

انگریزی زبان میں انجیل کے لئے گاسپل (GOSPEL) کا جو لفظ مستعمل ہے، اس کے معنی بھی بشارت ہیں۔ گاسپل گویا انجیل کا لفظی ترجمہ ہے۔

انگریزی لفظ EVANGEL بھی مذکورہ بالا یونانی کلمہ سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ اناجیل اربعہ کے مؤلفین FOUR EVANGELISTS کہلاتے ہیں۔

جبریل :- یہ نام عبرانی ہے جو ”جبر“ اور ”ایل“ سے مرکب ہے۔ جبر بمعنی جبروت یعنی قوت و طاقت اور ایل بمعنی اللہ۔ لہذا جبریل کے معنی ہوئے قدرتِ خدا یا قدرتِ اللہ۔ جبریل کا لفظ تورات میں نہیں آیا، مگر صحیفہ دانیال میں جبریل کا ذکر آیا ہے۔ دانیال نبی ایک رؤیا کا ذکر کرتا ہے۔ (دانیال ۹) کہ ایک غیبی آواز سنی جو جبریل کو مخاطب کر کے کہتی تھی کہ دانیال کو اس رؤیا کی تعبیر بتا دے۔

متی کی انجیل (باب اول) میں بھی جبریل کا ذکر آیا ہے۔ جبریل حضرت ذکریا کو یحییٰ کی پیدائش اور حضرت مریمؑ کو عیسیٰؑ کی ولادت کی بشارت دیتا ہے۔

جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے، جبریل کا لفظ صرف دو تین مرتبہ آیا ہے۔ سورۃ بقرہ میں ہے: قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِلْجِبْرِيلَ فَآتَتْهُ مِنْ رَبِّهِ فَاَنْزَلَهُ عَلٰى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللّٰهِ

مَعْدَتًا لِّتَابِئِمْ يَدِيْهِمْ وَهَدٰى وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلّٰهِ
وَعَدُوًّا لِّرَسُوْلِهِ وَجَبْرِئِلَ وَمِيْكَلَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِيْنَ ۝
پھر سورۃ التحریم میں یوں آیا ہے : اِنْ تَتُوبَا اِلَى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَاِنْ
تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلَاهُمَا وَجَبْرِئِلَ وَمَا لِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمَلَائِكَةِ اَعْدَا
ذٰلِكَ ظَهِيْرٌ ۝

جزئیہ :- جزیرہ وہ ٹیکس ہے جو اسلامی حکومت ذمیوں یعنی اپنی غیر مسلم رعایا پر ان
کی حفاظت کے بدلے میں عائد کرتی تھی ۔

جزیرہ کا لفظ قرآن مجید (سورہ براءۃ) میں صرف ایک مرتبہ آیا ہے : قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا
يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَلَا يَدِيْنُوْنَ
دِيْنََ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اٰرْتُوْا الْكُتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوْا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُوْنَ ۔
(ترجمہ) اُن لوگوں سے جنگ کرو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ یوم آخرت پر اور
نہ اس چیز کو حرام سمجھتے ہیں جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ وہ دین
حق کی پیروی کرتے ہیں ان لوگوں میں سے جن کو کتاب دی گئی ہے یہاں تک کہ وہ مطیع ہو کر
جزیرہ ادا کریں ۔

امام راعب اصفہانی نے مفردات القرآن میں جزیرہ کو جزئی سے مشتق بتایا ہے اور لکھا ہے
کہ اسے جزیرہ اس لئے کہتے تھے کہ وہ ذمیوں پر ان کے جان و مال کی حفاظت کے بدلے میں لگایا
جاتا تھا۔ لسان العرب کا بیان بھی اسی کے قریب قریب ہے ، غرض کہ جزیرہ ان کے نزدیک ایک
خالص عربی لفظ ہے ۔

لیکن اس کے برخلاف ابو عبد اللہ محمد بن احمد الخوارزمی (متوفی ۳۸۵ھ) نے مغایع
العلوم ” (مطبوعہ لندن ۱۸۹۵ء) میں جزیرہ کے متعلق لکھا ہے کہ وہ معرب کزیت
وہو الخراج بالفارسیۃ یعنی جزیرہ کزیت کا معرب ہے اور فارسی زبان میں اس کے معنی
خراج کے ہیں ۔

علامہ شبلی نعمانی نے اسی قول کو قبول کیا ہے ، اور اس کی تائید میں متعدد فارسی کتب

تولیوں کی تحریکات سے استناد کیا ہے۔ مفصل بحث کے لئے ملاحظہ ہو علامہ موصوف کا رسالہ "الجوزہ جو رسائل شبلی" کے علاوہ ان کے مقالات میں بھی دوبارہ چھپ چکا ہے۔

درہم :- درہم چاندی کا ایک چھوٹا سا سکہ تھا جو ظہور اسلام کے وقت ایرانی سلطنت میں رائج تھا اور عراق (مثلاً حیرہ وغیرہ) میں بھی چلتا تھا، جو اس زمانے میں کسریٰ کے زیر نگیں تھا۔ درہم کا لفظ قدیم عربی شعراء کے کلام میں پایا جاتا ہے اور گمان غالب ہے کہ ایام جاہلیت کے عرب اس سکہ سے ایرانیوں ہی کے ذریعے سے واقف ہوئے تھے، کیونکہ ان کے اپنے ملک میں نہ کوئی دارالضرب تھا اور نہ کوئی اپنے مخصوص سکے تھے، ہمسایہ ملکوں میں جو درہم و دینار جاری تھے، ان ہی سے کام چلاتے تھے۔

درہم کا لفظ بصیغہ جمع (یعنی بصورت دراہم) قرآن مجید میں مستعمل ہوا ہے۔ چنانچہ سورہ یوسف میں یوں آیا ہے: **وَسَرَّوْهُ يَتَمَنَّيَنَّ يَخْسِ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ** (ترجمہ) اور انھوں نے اس کو (یعنی یوسف کو) چند درہموں کے بدلے میں سستے داموں بیچ ڈالا اور انھوں نے اس کی کچھ قدر نہ جانی۔

علماء لغت میں سے کسی نے درہم کو یونانی اور کسی نے پہلوی بتایا ہے۔ یہ دونوں بیان اپنی اپنی جگہ درست ہیں، کیونکہ یہ لفظ اگرچہ اپنی اصل کے لحاظ سے یونانی درائمہ (DRACHME) ہے مگر عربوں کے ہاں پہلوی کے واسطے سے براہ ایران آیا ہے۔ اسکندر اعظم کی فتوحات کے بعد یونان اور ایران میں اختلاط بڑھ گیا تھا، چنانچہ اسکندر کے ایک سپہ سالار سلوکس نے ایران میں ایک مستقل خاندان کی بنیاد ڈال دی تھی۔ اندرین حالات گمان غالب یہی ہے کہ درہم پہلے یونانی حکومت کے اثر سے ایران میں رائج ہوا اور پھر وہاں سے عراق اور دیگر عرب میں پہنچا۔

درہم کا رواج فتح ایران کے بعد اسلامی عہد میں کئی صدیوں تک قائم رہا، لیکن اب ایک مدت سے متروک ہو چکا ہے، لیکن اس کے باوجود اپنے اصلی ملک یعنی یونان میں ایک قومی سکہ کی حیثیت سے آج تک بدستور جاری ہے۔ یہ امر اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ اس کی اصل یونان سے ہے۔

یہ یونانی لفظ بعض مغربی زبانوں میں بھی داخل ہو چکا ہے، چنانچہ انگریزی میں DRAM کی صورت میں پایا جاتا ہے، فرانسیسی میں DRAME اور لاطینی میں DRACHMA ہے۔
دینار:- دینار ایک طلائی سکہ تھا، جو ظہور اسلام کے وقت رومی سلطنت میں رائج تھا۔ زمانہ قبل الاسلام کے عرب رومی مقبوضات یعنی شام و فلسطین کے ساتھ تجارتی تعلقاً رکھتے تھے اس لئے وہ دینار سے بخوبی واقف تھے، چنانچہ دینار کا ذکر قرآن (سورہ آل عمران) میں یوں آیا ہے: وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقَنْطَرٍ لَّيُؤْدِّهِ إِلَيْكَ وَمَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّيُؤْدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا یعنی اہل کتاب میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں کہ اگر تم ان کے پاس ایک قنطار امانت رکھ دو، تو وہ اسے واپس ادا کر دیں گے، اور کچھ ایسے بھی ہیں کہ اگر تم ان کے پاس ایک دینار بھی بطور امانت رکھو تو جب تک تم ان کے سر پر کھڑے نہ ہو، تمہیں کبھی واپس نہ دیں۔

جیسا کہ علامہ زبیدی نے تاج العروس میں لکھا ہے، دینار کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ علماء لغت اس بات سے بخوبی آگاہ تھے، کہ دینار ایک عجی لفظ ہے اور بعض نے اس کے ساتھ یہ بھی ادعاء کیا ہے کہ فارسی زبان سے لیا گیا ہے۔ ابو منصور جو البقی نے کتاب المغرب میں لکھا ہے کہ قیراط اور دینار کی طرح دینار کی اصل عجی ہے، لیکن عرب لوگ قدیم زمانے سے ان الفاظ کو بولتے آئے ہیں، اس لئے وہ عربی بن گئے ہیں۔ راجب اصفہانی "معربات القرآن" میں لکھتے ہیں کہ دینار اصل میں دینار تھا، اور اس بارے میں ایک اور قول بھی نقل کیا ہے کہ دینار فارسی دین آرمعرب ہے یعنی وہ جسے شریعت لائی ہو، لیکن اس قول کا مہمل اور لایعنی ہونا عیاں ہے۔

اس مسئلہ کو سلجھانے کی احسن صورت یہ ہے کہ اس معاملہ پر تاریخی لحاظ سے نگاہ ڈالی جائے اور یہ دریافت کیا جائے کہ یہ سکہ سب سے پہلے کس قوم یا کس ملک میں جاری ہوا تھا۔ مغربی علماء کی تحقیق یہ ہے کہ دینار لاطینی DENARIUS سے ماخوذ ہے، اور یہ لفظ رومیوں کے ہاں ایک طلائی سکہ کے لئے مستعمل تھا۔ مورخین نے لکھا ہے کہ دینار حضرت مسیحؑ سے دو سو سال پہلے روم میں مصروب ہوا تھا اور اس کے بعد رومیوں میں اس کا

استعمال مسلسل جاری رہا۔ جب رومی سلطنت مشرق کی طرف پھیلی تو ان کی حکومت کے ساتھ ساتھ دینار کا رواج بھی مشرقی ملکوں میں پھیل گیا، چنانچہ حضرت مسیح کے زمانے میں شام اور فلسطین میں جو رومیوں کے زیرِ نگیں تھے، دینار کا عام رواج تھا اور یہ رواج بعد کے زمانے میں بھی جاری رہا۔ ظہورِ اسلام سے پیشتر شام کے ساتھ عربوں کے تجارتی تعلقات قائم تھے، لہذا تجارت کے سلسلہ میں ان کا دینار کے ساتھ واقف ہونا ایک یقینی امر ہے، اور قرآن مجید میں دینار کا لفظ جس بے تکلفی سے استعمال ہوا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ ظہورِ اسلام کے وقت دینار عربوں کے ہاں ایک معروف چیز تھی۔

جب عربوں نے رومیوں سے شام اور مصر کے ملک لے لئے، تو ان مفتوحہ ملکوں میں دینار کا رواج بدستور جاری رہا، البتہ ایک اہم تبدیلی یہ ہوئی کہ مسلمان خلفاء نے بالآخر اپنے ہاں دارالضرب قائم کر لئے اور خلیفہ عبدالملک اموی نے سکوں پر عربی کلمات نقش کرائے۔ دینار کا استعمال جو پہلے رومی مقبوضات تک محدود تھا، اسلامی عہد میں تمام اسلامی سلطنت میں پھیل گیا، اور دہم و دینار کئی صدیوں تک اسلامی ملکوں میں ساتھ ساتھ چلتے رہے۔

زنجبیل :- عربی ہے بمعنی ادراک۔ جب خشک ہو جائے تو اسے ہندی میں سوٹھ کہتے

ہیں۔ ادراک ایک پودے کی خوشبودار گٹھیلی جڑ ہے، جو سالہ کے طور پر کام آتی ہے، ادویہ میں ڈالی جاتی ہے اور اس سے مراً بھی تیار کرتے ہیں۔ اگر ادراک کی گرہ کو غور سے دیکھا جائے تو اس پر سینک کی مثل چھوٹے چھوٹے اُمبار نظر آتے ہیں، غالباً اسی لئے ادراک کو سنسکرت میں شرنگ ویرا (SHRANGVERA) کہتے ہیں، یعنی ایسا جسد جو سینگوں پر مشتمل ہے۔

زنجبیل کا لفظ قرآن مجید میں ایک جگہ استعمال ہوا ہے۔ سورۃ الانسان میں جنت کی نعمتوں کے بیان میں اس کا یوں ذکر آیا ہے: **وَلْيَسْقُونَ فِيهَا كَأْسًا كَانَتْ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا** (ترجمہ) اُن کو (یعنی اہل جنت کو) وہاں ایسا جام پلایا جائے گا جس میں زنجبیل کی آمیزش ہوگی؟

اکثر لغت نویس اس بات پر متفق ہیں کہ زنجبیل کا لفظ فارسی زبان سے آیا ہے چنانچہ ثعالیٰ غفقتہ اللغہ میں اور جو الیق نے کتاب المعرب میں لے لے ان فارسی الفاظ میں شمار کیا ہے، جن کو معرب کر دیا گیا ہے۔ اور ان کے بعد امام سیوطی اور قاضی خاں نے بھی اس قول کو

قبول کر لیا ہے۔

اگر اس قول کو درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر ہمیں اس کے فارسی لفظ کے لئے پہلوی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ پہلوی میں اسے سنگگیر کہا گیا ہے، اور اس لفظ کا زنجبیل کی صورت میں تبدیل ہو جانا بعید از قیاس نہیں ہے۔

زنجبیل کا استعمال نہایت قدیم ہے۔ یونانی اور رومی لوگ اسے بھراہمر (یعنی بحر قلزم) کے راستے سے حاصل کرتے تھے اور ان کا خیال تھا کہ زنجبیل جنوبی عرب کی پیداوار ہے، حالانکہ اس کا حقیقی وطن ہندوستان تھا اور عرب لوگ اسے سیاہ مرچ کے ساتھ ہندوستان کے مغربی ساحل سے حاصل کرتے تھے۔ چونکہ زنجبیل ہندوستان کی خاص پیداوار ہے، اس لئے عہد حاضر کے محققین کی یہ رائے قرار پائی کہ اس کے نام کی اصل ہند کی سرزمین میں تلاش کرنی چاہئے، لہذا ان کے نزدیک زنجبیل کے جو یونانی اور لاطینی نام ہیں یعنی ZINGIBER اور ZINGIBER وہ دونوں بالآخر ہندوستان کی کلاسیکی زبان سنسکرت سے ماخوذ ہیں۔ زنجبیل کو سنسکرت میں SHRANG VERA اور پالی میں (جو بلحاظ زمانہ سنسکرت سے متأخر ہے) سنگ ویرا (SINGIVERA) کہتے ہیں۔ یہ پالی نام اس کے پہلوی نام سنگ بر (SINGABER) سے قریبی مشابہت رکھتا ہے اس لئے یہ بات عین قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ زنجبیل کا پہلوی نام پالی سے ماخوذ ہو۔

زنجبیل کو لاطینی میں ZINGIBER اور فرانسیسی میں GINGEMBRE کہتے ہیں، انگریزی نام GINGER اپنی سے ماخوذ ہے۔

صراط :- صراط کا لفظ قرآن مجید میں تقریباً ۴۵ مرتبہ آیا ہے۔ صراط کے لغوی معنی

لے پروفیسر ALLAN ROSS آجکل برمنگھم یونیورسٹی میں شعبہ سائنس کے صدر ہیں۔ انھوں نے GINGER کی لسانی اور تاریخی تحقیق میں ایسا کمال دکھایا ہے، اور اس بارے میں ایسے استیعاب اور استقصاء سے کام لیا ہے کہ ان کے اجاب نے ان کو انڈیا فرانت GINGER ROSS کا نام دے رکھا ہے۔

راستہ کے ہیں لیکن قرآن پاک میں یہ لفظ ایک مذہبی رنگ میں استعمال ہوا ہے، یعنی مستقیم کے ساتھ مل کر صراط مستقیم کی صورت میں صحیح مذہبی روش کے لئے آیا ہے۔
امام سیوطی نے اتقان میں التفاسیر اور ابن الجوزی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ صراط رومی زبان میں راستہ کو کہتے ہیں۔ اور ابو حاتم احمد بن محمد بن محمد بن الرازی (متوفی ۳۲۲ھ) نے بھی اپنی کتاب الزینہ میں اس کو رومی الفاظ میں شمار کیا ہے بلکہ عبد حاضر کے مغربی محققین کی بھی یہی رائے ہے کہ یہ لفظ لاطینی STRATA ہے، جو پہلے شام میں مروج ہوا اور پھر سریانی کے واسطے سے عربی میں داخل ہوا۔

صراط کا لفظ جاہلی شعراء کے کلام میں بھی پایا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ قدیم زمانے ہی سے عربوں کے استعمال میں آچکا تھا۔

فرعون: - فرعون مصر قدیم کے حکمرانوں کا لقب ہے، جو بنی اسرائیل کے سلسلہ میں تورات اور قرآن دونوں کتابوں میں بکثرت آیا ہے اور قرآن پاک میں چوتھیں مرتبہ مذکور ہوا ہے۔ امام طبری اور قاضی بیضاوی سورۃ بقرہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ جس طرح ایرانیوں اور رومیوں کے حکمرانوں کا لقب کسریٰ اور قیصر تھا، اسی عمالقہ کے حکمرانوں کو "فرعون" کے لقب سے پکارے جاتے تھے، یہودیہ اور جو ایتی بھی فرعون کو ایک جمعی کلمہ تسلیم کرتے ہیں بلکہ مغربی فضلاء کی تحقیق یہ ہے کہ قدیم مصری اپنے حکمرانوں کو "پرعو" (PER-O) کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ پرعو کے لفظی معنی "دودمانِ عالی" ہے، لیکن رواج عام سے اور امتداد زمانہ سے "پرعو" نے ایک اصطلاحی صورت اختیار کر لی اور شاہانِ مصر کا ایک مخصوص لقب بن گیا۔ فرعون کا لفظ اسی مصری کلمہ "پرعو" کی عبرانی صورت ہے، جو عبرانی

۱۔ کتاب الزینہ بتصحیح ڈاکٹر حسین ہمدانی مرحوم مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۷ء جزء اول
(طبع ثانی) صفحہ ۱۳۶ -

۲۔ المرتب من الکلام اللامعی لابی منصور عیوب بن احمد الجوالیقی البغدادی مطبوعہ لاہور ۱۸۶۷ء بتصحیح و تحشیہ ایڈورڈ زخاو۔

کے توسط سے عربی میں رواج پذیر ہوا۔ تاریخی قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ جب بنی اسرائیل حضرت موسیٰ کی قیادت میں مصر سے نکلے تو یہ لفظ اپنے ساتھ لائے، جو بعد ازاں فرعون کی صورت میں تورات میں استعمال ہوا، اور اس کے بعد عربی میں مشتق ہوا۔

عربوں نے اپنے قواعد لسانی کے مطابق فرعون کی جمع فرعونۃ بنالی ہے اور اس سے کچھ مشتقات بھی بنائے ہیں مثلاً تَفْرُوعُنْ بمعنی رعونت اور تَفْرُؤ۔

انگریزی زبان میں فرعون کو PHAROAH لکھتے ہیں۔

فردوس :- عربی کلمہ ہے بمعنی جنت یا بہشت بریں۔

فردوس کا لفظ قرآن مجید میں مومنوں کی نعمتوں کے ضمن میں دو مرتبہ آیا ہے۔ سورۃ الکہف میں اس کا ذکر یوں آیا ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَکَنَتْ لَہُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نَزْلًا ۝ یعنی "بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام کئے، ان کی مہمانی کے لئے فردوس کے باغات ہیں" پھر سورہ المؤمنون میں ہے کہ الَّذِیْنَ یَسِرُّوْنَ الْعِرْزَ وَہُمْ فِیْہَا خَالِدُوْنَ ۝ یعنی "جو لوگ فردوس کے وارث ہوں گے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے"۔

علماء لغت مثلاً جوہری مؤلف صحاح، مجدالدین فیروز آبادی مصنف قلموس اور ابن منظور صاحب لسان العرب تمام اس بات پر متفق ہیں کہ فردوس کے لغوی معنی بُسْتَان یعنی باغ ہیں، لیکن اس کے اصل مأخذ کے متعلق ان میں بہت کچھ اختلاف رائے پایا جاتا ہے فیروز آبادی اور الخفاجی نے لکھا ہے کہ فردوس ایک عربی لفظ ہے لیکن اس کے برعکس اکثر علماء لغت کی یہ رائے ہے کہ یہ کلمہ عجمی ہے، لیکن اس سوال کے جواب میں کہ یہ لفظ کس زبان سے آیا ہے بہت سے اقوال ہیں۔ عکرمہ نے اسے حبشی بتایا ہے، لیکن متعدد علماء مثل الثعالبی (فتح اللغہ) اور الجوالیقی (المعرب)، اس بات کے قائل ہیں کہ یہ لفظ

لے شفاء الخلیل فیما فی کلام العرب من الذخیل تالیف شہاب الدین احمد الخفاجی المصری،

صفحہ ۱۶۸ (مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۸۲ھ)

یونانی ہے اور ایام سیوطی نے اعلان اور مزہر میں اسی قول کو ترجیح دی ہے۔
 مجدد حاضر کے اکثر محققین کی رائے ہے کہ اگرچہ فردوس کا لفظ یونانی زبان میں پایا جاتا ہے، لیکن اس کی اصل قدیم ایران سے ہے۔ بدشتیوں کے قدیم ترین مذہبی کتاب اوستا میں یہ لفظ "پریدیزہ" کی صورت میں پایا گیا ہے۔ مشہور یونانی مؤرخ دینیوفون (XENOPHON) نے جس کا زبان چوتھی صدی قبل مسیح ہے، اس لفظ کو PARADEISOS کی صورت میں شاہان ایران کے باغات کے لئے استعمال کیا تھا، چنانچہ اس کے ذریعے سے یہ لفظ یونانی زبان میں رائج ہوا، اور پھر قورات کے اس یونانی ترجمہ (SEPTUAGINT) میں بھی مستعمل ہوا، جو تیسری صدی قبل مسیح میں اسکندریہ میں مصر کے یونانی فرمانروا بطلموس (PTOLEMY) کے ایماء سے تیار ہوا تھا۔ بعد ازاں یہی لفظ یونانی کے توسط سے مشرق و مغرب کی بہت سی زبانوں میں رائج ہو گیا، اور قرآن سے پتہ چلتا ہے کہ متعدد دیگر یونانی الفاظ کی طرح یہ لفظ بھی سریانی زبان کے راستہ سے عربی میں داخل ہوا۔

فردوس کو انگریزی میں PARADISE اور جرمن میں PARADIES لکھتے ہیں۔ یہ

دونوں لفظ یونانی PARADEISOS سے ماخوذ ہیں۔

کافور۔ کافور ایک سفید رنگ کا شفاف اور خوشبودار مادہ ہے، جو ایک خاص درخت

کی لکڑی سے حاصل ہوتا ہے۔ کافور کا درخت مشرق بعید کی خاص پیداوار ہے جو چین اور جاپان کے علاوہ فلوموسا اور بونینو کے جزیروں میں بھی پایا جاتا ہے۔ کافور کرم کش ہے اور اس کے علاوہ مسکن ہے۔ ان خواص کی وجہ سے ادویہ اور عطریات میں استعمال ہوتا ہے۔ اور دنیا کی منڈیوں میں ہمیشہ سے اس کی مانگ رہی ہے، اور قرون وسطیٰ میں عرب لوگ جن اشیاء کی تجارت کرتے تھے ان میں کافور بھی شامل تھا۔

کافور کا ذکر قرآن مجید (سورة الانسان) میں جنت کی نعمتوں کے ضمن میں یوں آیا

ہے: اِنَّ الْاَشْرَارَ لَشَرٌّ مِّنْ كَافٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا یعنی نیک لوگ بے شک ایسے جام میں سے پئیں گے جن میں کافور کی آمیزش ہوگی۔

اگرچہ "لسان العرب" کے مولف ابن منظور نے کافور کو خالص عربی لفظ بتایا ہے، لیکن

ثعالی (فقه اللغة) جو الیق (معرب) سیوطی (آقان) اور خفاجی (شظام الغلیل) شب نے لکھا ہے کہ کافور فارسی زبان سے ماخوذ ہے۔ پہلی میں اس لفظ کی صورت کاپور تھی۔ اس لئے یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ کافور اسی پہلی لفظ کاپور کا معرب ہو۔

مشرق کی دیگر زبانوں میں کافور کے لئے جو الفاظ آئے ہیں، اس بحث کے دوران میں ان کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے، مثلاً کافور کو سنسکرت میں کرپور، ہندی میں کچور اور ملایا اور جاوا کی زبانوں میں "کاپور" کہتے ہیں، ان ملکوں کے ساتھ عربوں کے تعلقات بھری راستہ سے قدیم الایام سے قائم ہو چکے تھے، اور عرب مصنفین کا بیان ہے کہ عرب تاجر کافور جاوا اور سماٹرا سے حاصل کرتے تھے، اس لئے اس امر کا بھی قوی امکان ہے کہ عربوں نے کافور کے ساتھ اس کا نام بھی ان ملکوں کی زبان سے براہ راست لیا ہو۔ اور کاپور میں پ کا جو حرف آیا ہے، اسے ف میں تبدیل کر کے کافور بنا لیا ہو۔



ہدیہ تبریک

ماہ صیام الوداع! غزہ شوال خوش آمدید!! عید کی خوشیاں مبارک!!! رسالہ قارئین کے ہاتھ میں پہنچے گا اُس وقت تک ماہ صیام کب کا رخصت ہو چکا ہوگا۔ شوال کا چاند ہلال سے بدر میں تبدیل ہو رہا ہوگا اور عید کی خوشیاں پرانی ہو گئی ہوں گی۔ تو کیا ہوا۔ جہاں ادا ممکن نہ ہو قضا واجب ہوتی ہے۔

سرمایہ و محنت

شوکت سبزواری

تیرہ سو سال پہلے، جب اسلام کی آواز جزیرہ نمائے عرب سے بلند ہوئی، سرمایہ و محنت میں کوئی کش مکش نہ تھی اور نہ وہ عہدوش ہی تھا جس کا ذکر اقبالؒ نے کیا ہے۔ ع

اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا عہدوش

لیکن شارع کی نظر سے مادی دنیا کا یہ خوابیدہ فتنہ او جھل نہ تھا، جس نے صدیوں بعد مغرب سے سراٹھایا۔ وہ جانتا تھا کہ سرمایہ و محنت کی شورا انگیز و فتنہ خیز آویزش، تر آب طوفانی لہروں کی طرح، خاموشی کے ساتھ پردوش پا رہی ہے۔ اس لئے اس کا امکان تو نہ تھا کہ جو چیز قوت سے فعل میں نہیں آئی، اور ہنوز پردہٴ خفا میں ہے، اس کی شکنوں کو کھولا جاتا، اور فتنہ خوابیدہ کا بیداری سے پہلے ہی افشاں کر دیا جاتا۔ ایمائی انداز میں اس کی طرف صرف معنی خیز اشارے کئے جاسکتے تھے اور بس۔ سو جہاں تک میں غور کرتا ہوں قرآن کریم میں سرمایہ و محنت سے متعلق ہمیں بہت سے معنی خیز لیکن مخفی اشارے ملتے ہیں۔ اگر ہم تحقیق سے کام لیں اور ان مخفی اشاروں کو اجاگر کرنے کی کوشش کریں تو اس دشوار مسئلے کا ایک سادہ اور آسان سا اسلامی حل نکل سکتا ہے۔

لیکن ان اشاروں کو اجاگر کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ہو گا کہ سرمایہ سے کیا مراد ہے؟ جدید معاشیات میں سرمایہ کسے کہتے ہیں۔ سرمایہ معاشیات کی اصطلاح ہے اس لئے سب سے پہلے اس کے اس اصطلاحی مفہوم کی تعین کرنی ہوگی۔ اس کے بعد ہی قرآنی اشاروں پر نظر کر کے، انہیں اجاگر کیا جاسکتا ہے۔

اصطلاح کے اعتبار سے یہ کچھ زیادہ پُرانا نہیں۔ متواتر عرصہ ہوا کہ ہم نے انگریزی لفظ CAPITAL کی جگہ اور اس کے معنوں میں اسے استعمال کرنا شروع کیا ہے۔ اس کی تشریح کے لئے ہمیں لفظ "کیپٹل" کی طرف رجوع کرنا ہوگا اور دیکھنا ہوگا کہ معاشیات میں اس کے کیا معنی ہیں اور کب یہ لفظ اپنے ان معنوں میں استعمال ہوا۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا نے اس لفظ کے اصطلاحی معنوں پر تفصیل سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ پیدا کردہ دولت جو مزید پیداوار کے لئے استعمال میں آئے CAPITAL ہے۔ "PRODUCED WEALTH USED FOR FURTHER PRODUCTION"

(جلد ۴ ص ۷۹۹)۔ اس سے معلوم ہوا کہ سرمایہ کے دو بنیادی عناصر ہیں جن کی بنا پر سرمایہ کو سرمایہ کہا گیا۔ ۱۔ پیدا کردہ دولت۔ ۲۔ مزید پیدا کرنے کا وسیلہ۔
جامع تاریخی لغت "آکسفورڈ ڈکشنری" کی تشریح سے پتا چلا کہ پیدا کردہ کے معنی ہیں ذخیرہ کردہ، جسے مزید دولت پیدا کرنے کے لئے جمع کیا جائے۔

"ACCUMULATED WEALTH EMPLOYED REPRODUCTIVELY"

یہ لفظ ان معنوں میں سب سے پہلے سترہویں صدی عیسوی میں (۱۶۳۰ء کے ملک بھاگ) استعمال ہوا۔ یعنی اس زمانے میں جب یورپ میں صنعت کاری کی داغ بیل پڑنی شروع ہوئی اور دولت نے دولت کو جنم دینے کا ڈول ڈالا۔ اس کے تقریباً ایک صدی بعد انگلستان میں صنعتی انقلاب آیا جس نے پیداواری دنیا کی کایا پلٹ کر رکھ دی، اور سرمایہ کو پیش از پیش اہمیت دے کر انسانی معاشرے کا رخ سرمایہ دارانہ معیشت کی طرف موڑا۔

پیداوار یا کاروبار کی چار وحدتیں (UNITS) ہیں جن کا ذکر ماہرین معاشیات نے کیا ہے۔ (۱) زمین، (۲) محنت، (۳) سرمایہ، (۴) تنظیم۔ ان میں سرمایہ کمزور تر پیداواری وحدت ہے۔ ماہرین اس کے مقابلے میں محنت کو اہم، لا بدی یعنی ناگزیر بتاتے ہیں۔ صحیح تناظر میں رکھنے اور اسلامی نقطہ نگاہ سے ان کی قدر و قیمت متعین کرنے کے لئے کیا یہ ضروری نہ ہو گا کہ بچے ہاتھوں محنت کے جدید تر اصطلاحی مفہم سے بھی آگاہی حاصل کر لی جائے۔ اس کے قدیم تر مفہم سے تو بہر حال ہم آگاہ ہی ہیں۔

سرمایہ کی طرح محنت بھی ترجمہ ہی ہے ایک انگریزی لفظ LABOUR کا، اس لئے اس کے

مفہوم کے تعین کے لئے بھی اس انگریزی لفظ کے اصطلاحی مفہوم کا کھوج لگانا پڑے گا۔ "لیبر" کے اصلی معنی تو ہیں انسانی توانائی (HUMAN ENERGY) جو شعوری طور سے کسی مقصد مثلاً تحصیل معاش کے لئے صرف ہو، لیکن اس سے بھونڈا جاز وہ افراد مراد لئے جاتے ہیں جو اپنی ذہنی صلاحیتیں ان خصوصیت کے ساتھ جسمانی قوتیں، پیدائشی عمل پر قرار رکھنے کے لئے وقف کر چکے ہیں۔ اس دوسرے مفہوم کے لئے ہم اردو میں عام طور سے محنت کش کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

سر

آئیے اب اس تنہید کے پس منظر میں قرآنی اشاروں کو روشن کرنے کی کوشش کریں۔ سب سے پہلے سرمایہ کو لیجئے۔ قرآن حکیم نے سرمایہ کے قدیم مفہوم میں "مال" کا لفظ استعمال کیا ہے جو "مے ل" یعنی جھکاؤ سے ماخوذ ہے۔ امام راعب اصفہانی تو "ماثل الی الفناء" کے معنی لے کر "مال" کے معنی فانی و زائل بتاتے ہیں۔

"وَالْمَالُ سَتَىٰ بِذٰلِكَ لَكُ وَنَهْ مَالًا اَبَدًا وَّ زَاٰلًا ۝"

میں سمجھتا ہوں مال کو اس لئے مال کہا گیا کہ انسان سداً حاجت یعنی ابتدائی بشری حاجت براری کے لئے مال کی طرف جھکتا اور اس کے حصول کے لئے اپنی توانائیاں صرف کرتا رہا ہے۔ قرآن کریم نے مال کی اس خصوصیت کی طرف ذیل کی آیت میں اشارہ کیا ہے۔ ارشاد ہوا ہے:-

جَبَّحَ مَالًا وَّ عَدَدًا ۝ انسان نے دولت کو سینٹا اور گن گن کر رکھا۔

کسی چیز کی مقدار پر نظر رکھنا اور اسے شمار کرتے رہنا علامت ہے اس بات کی کہ اس کی روز افزونی پیش نہاد خاطر ہے۔

مالی و مال سرمایہ حیات ہے جیسا کہ ارشاد ہوا ہے:-

اِنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَّلَهْوَ زِينَةٌ ۝ بے شبہ دنیاوی زندگی عبارت ہے لہو و لعب،

لَعَا حُرْمَتُكُمْ وَاَشَارَ فِي الْاَمْوَالِ وَاَدْلَاو ۝ زینت، باہمی تفاخر اور مال و اولاد کے بھٹاڑے۔

وَرَزِيبٌ وَّرَزِيبَتٌ حَيَاتٌ یَّحْیٰ ۝ درزیب و رزینت حیات بھی ہے:-

الْحَالِ وَاَلْبَنُوْنَ فَاِیْنَمَا اَلْحَیْوَةُ ۝ مال و اولاد کو زینت حیات و دنیاوی

الْحَیْوَاتِ ۝ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰

لیکن قرآن اسے پسند نہیں کرتا کہ مال کو جمع کیا جائے اور مالی کے ذریعے سے مالی کی تحصیل کی جائے۔ سرمایہ کے ان دو عناصر کا تہید میں ذکر کیا گیا تھا۔ اسلام نے کھلم کھلا ان دونوں کی نفی کی ہے۔ دولت اسلام میں ذخیرہ کرنے کے لئے نہیں ستر حاجت کے لئے ہے، کماؤ کے لئے نہیں حصولِ آخرت کے لئے ہے۔ زندہ رہنے کے لئے دولت حاصل کی جاتی ہے۔ دولت حاصل کرنے کے لئے زندگی بسر نہیں کی جاتی۔

قرآن کریم نے ایک طرف تو زائد از ضرورت دولت کے خرچ کرنے کا رجبے آسانی سے خرچ کیا جاسکے) امر فرمایا ہے۔

یَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ، قُلْ ،
یہ آپ سے پوچھتے ہیں وہ کیا خرچ کریں۔ آپ
کہہ دیجئے جو تمہاری ضرورت سے زائد ہو (اور
جسے تم آسانی سے خرچ کر سکو)۔

دوسری طرف اکتنا یعنی ذخیرہ کرنے پر وعید فرمائی ہے۔

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ
وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِشْرِمِ
بِغْضِ اللَّهِ لَهُمْ
جو لوگ سونے چاندی کو ذخیرہ کرتے ہیں اور لاوا
خدا میں خرچ نہیں کرتے انہیں دردناک
بغض کی خبر دیا جائے۔

دولت جمع ہو کر ہی مزید دولت پیدا کرنے کا سبب بن سکتی تھی، شاید اسی لئے اسلام نے
گوارا نہ کیا کہ دولت جمع کی جائے، اور ایک مقام پر تو صراحت کے ساتھ یہ بھی فرمادیا گیا کہ دولت
کو کسی ایک جگہ جمع کر یا گھر کر نہیں رہنا چاہئے۔

لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ
تاکہ مال امیروں ہی میں گردش کرتا
منکم۔
نہ رہے۔

دولت کی پیداواری حیثیت بھی اسلام میں بڑی حد تک مشتبہ ہے۔ آیت ”بَا“ اس سلسلے
میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ کفار کہا کرتے تھے کہ یو پار اور ربا میں کوئی فرق نہیں۔

انما البيع مثل الربوا۔
یو پار بھی تو ربا ہی کی طرح ہے۔

یو پار منفعت بخش ہے، اور سودی کا دوبار بھی۔ قرآن کریم نے یو پار اور سودی کا دوبار میں فرق

کہتے ہوئے فرمایا :-

احلّ الله البيع وحرم الربوا۔ اللہ نے بیوپار کو حلال اور سود کو حرام ٹھہرایا ہے۔
 بیوپار اور سودی کاروبار میں فرق ہے۔ بیوپار کی منفعت مبنی ہے کسب و محنت پر اس لئے حلال اور
 طیب ہے۔ سودی کاروبار کا تعلق سرمایہ اور اس کی پیلودار سے ہے اس لئے ناروا اور حرام ہے۔
 محنت سے تیار کی ہوئی چیز کا تبادلہ بیوپار ہے۔ روپیہ سے روپیہ کا تبادلہ سودی کاروبار۔ چیز کا روپیہ
 سے تبادلہ ہو سکتا ہے، اس میں کوئی قباحت نہیں، لیکن روپیہ سے روپیہ کے بدلنے کی اجازت نہیں۔
 اس سے مال کی محبت دل میں گھر کرتی ہے۔

۴

آئیے اب محنت کو لیں۔ قرآن کریم نے محنت کے لئے ”کسب“ کا لفظ استعمال کیا ہے جس کے معنی
 ہیں طلب و جستجو۔ لیکن عرف عام میں، جیسا کہ سان العرب اور مجمع البحار میں ہے، روزی اور روزگار
 کی طلب کا نام کسب ہے۔

”واکسب الطلب والسعی فی طلب الرزق والمعیشة“

اپنی روزی کی طلب ہو یا دوسرے کی روزی کی۔ امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں کہ ”کسب“ اور
 ”اکتساب“ میں فرق ہے۔ ”اکتساب“ اپنے لئے ہوتا ہے اور ”کسب“ اپنے لئے بھی ہوتا ہے اور دوسروں
 کے لئے بھی۔ شاید اسی لئے کسب کی پیداواری حیثیت واضح کرنے کے لئے قرآن کریم نے خاص طور
 سے اکتساب کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ارشاد ہوا ہے :-

للمرءال نصیب مما اکتبوا وللنساء
 نصیب مما اکتبن۔ مردوں کو اس میں سے ملے گا جو انہوں نے کمایا اور
 عورتوں کو اس میں سے جس کا انہوں نے کسب کیا۔

مطلب یہ کہ انسان بجا طور سے صرف اس چیز کا استحقاق رکھتا ہے جسے اس نے اپنے دست و بازو سے
 کمایا ہو۔

اس آیت کے عام معنی مراد ہیں تو اس سے بیک وقت دو نتیجے برآمد ہوں گے :-

اول یہ کہ پیداواری وحدت دراصل کسب یعنی عمل ہے۔

دوم یہ کہ انسان صرف اس چیز کا مستحق ہے جس کو اس نے کمایا اور اپنے عمل سے حاصل کیا ہو۔

پیداوار کا اصل ذریعہ سرمایہ نہیں جو انچہ جگہ خود ایک پیداوار ہے، کسب و کار عمل پیداوار کا ذریعہ ہے۔ اس کی مدد یعنی میں حضور کے اس فرمان پر نظر کی جائے :-

اِنَّ الطَّيِّبَ مَا يَأْكُلُ الرَّجُلُ مِنْ كِسْبِهِ سب سے زیادہ پاک اور حلال معذی انسان کی اپنی

اِن ولدہ من کتبہ۔ (مجمع البحار ج ۳، ص ۲۱۱) کما ئی ہے اور اس کا بیٹا بھی تو اس کی کما ئی ہی ہے۔

تو حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے جنکو یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ہر شخص کا فرض ہے کہ ماں پیداوار میں حصہ لے اور اس بارے میں اپنا کردار ادا کرے۔ ضعیف و ناتوان البتہ اپنی اولاد کی محنت پر تکیہ کر سکتا ہے اس لئے کہ اس کی اولاد کی محنت خود اس کی انجی محنت ہے۔

اس کی وضاحت بھی حضورِ ہی کے ایک فرمان سے ہوتی ہے۔ آپ سے دریافت کیا گیا:-

اتى الکسب الطيبُ يا رسول الله - حضور! پاک ترین روزی کون سی ہے ۔

آپ نے ارشاد فرمایا :-

عمل الرجل بیدہ - انسان کی اپنی گاڑھے پسینے کی کمائی -

ایک طرف تو مال و دولت کو بیچ قرار دیا گیا اور اس کی جمع آوری کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا گیا۔

ورحمۃ ربك خیر مما یجمعون ۔ خدا کی رحمت مال و دولت کی جمع آوری سے بہت

بہتر ہے۔

دوسری طرف انسان کو محنت اور کسب کی ترغیب دلائی گئی اور اس پر اس کی ستائش کی گئی۔

یہ اس امر کی علامت ہے کہ پیدا داری وحدت اسلام میں محنت ہے یا کم سے کم برتر اور بہتر وحدت

محنت ہے۔ محنت اہم ہی نہیں ناگزیر بھی ہے۔

رمضان و رویت ہلال کی اہمیت

محمد صغیر حسن معصومی

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :-

شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ہدی للناس و بینات من الہدی والعرفان
فمن شہد منکم الشہر فلیصمه ومن کان مریضا او علی سفر فعدہ من ایام أخر یرید اللہ بکم
الیسر ولا یرید بکم العسر ولتکملوا العدۃ والتکبروا اللہ علی ما ہدکم ولعلکم تشکرون (البقرہ : ۱۸۵)
”ماہ رمضان وہ ہے جس میں قرآن اتارا گیا۔ وہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے اور اس میں کھلے ہوئے
دلائل ہیں) ہدایت اور حق و باطل میں امتیاز کے۔ سوئم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے
کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو اس پر دوسرے دنوں کا شمار کھنا
(لازم ہے)۔ اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا اور یہ
(چاہتا ہے) کہ تم شمار کی تکمیل کرو اور یہ کہ تم اللہ کی بڑائی کرو، اس پر کہ تمہیں راہ بتا دی، عجب
نہیں کہ تم شکر گزار بن جاؤ۔“

ساتھ ہی اللہ کا ارشاد ہے : ان هذا القرآن یہدی للقی ہی اقوام (یعنی اسرائیل : ۹)

بے شک یہ قرآن اس راستے کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو سب سے سیدھا اور قائم رہنے والا ہے۔
غرض یہ مہینہ وہ مہینہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم نازل کیا۔ اس مہینے میں اللہ تعالیٰ
اپنے بندوں پر اپنی نعمتوں کی بارش کرتا ہے۔ ہم پر یہ لازم ہے کہ قرآن حکیم اور اس ماؤ عظیم
کے ساتھ صبر و سکون، تحمل و انبساط کے ساتھ، اس کی عظمت و تقدس کا لحاظ رکھتے ہوئے
پوری طرح والہانہ طور پر پیش آئیں۔ اور کسی طرح حد اعتدال سے آگے نہ بڑھیں اور نہ کسی منہم کی
کو تاہی کے مرتکب بنیں۔ پس اللہ جل شانہ، کو حاضر ناظر جان کر اس کے حکم پر عمل پیرا ہونے کی

سچی پیہم کریں : واعتموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا واذکروا نعمت اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فآلفت بین قلوبکم فما اصبحتم بنعمتہ اخواناً وکنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها کذلک یشیع اللہ لکم آیتہ لعلکم تہتدون (آل عمران ۱۰۳)۔ اور اللہ کی رسی سب مل کر مضبوط تھامے رہو اور باہم نا اتفاقی نہ کرو اور اللہ کا یہ انعام اپنے اوپر یاد رکھو کہ جب تم (راہم) دشمن تھے تو اس نے تمہارے قلوب میں الفت ڈال دی سو تم اس کے انعام سے آپس میں بھائی بھائی بن گئے اور تم آگ کے گڑھے کے کنارے پر تھے سو اس نے تمہیں اس سے بچا لیا اسی طرح اللہ اپنی آیتیں کھول کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم راہ یاب ہو۔“

رمضان المبارک کا مہینہ قری سال کے دو مہینوں شعبان و شوال کے درمیان کا مہینہ ہے۔ ایمان کی برکت سے فطری طور پر فرزندانِ اسلام اس ماہ کی آمد پر بڑی فرحت و خوشی کا اظہار کرتے ہیں۔ اور ہر کردار، امیر و غریب سب کے سب بڑا اہتمام کرتے ہیں۔ اس ماہ کی سب سے بڑی برکت تو یہ ہے کہ اس ماہ میں اللہ تعالیٰ نے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن پاک نازل فرمایا۔ دوسری عظمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ لوگ اس مہینے کے ایام میں صبح صادق سے لے کر غروبِ آفتاب تک روزے رکھیں اور نمازِ عشاء کے بعد صلوٰۃ التراويح اور تسبیح کے ورد میں مشغول رہیں۔

یہ بات تو واضح ہے کہ رمضان کے شروع ہوتے ہی قراءتِ قرآن اور نوافل کی ابتداء کی جاتی ہے اور روزے کا حکم بھی اس پاک مہینے کا آغاز ہونے پر جاری ہوتا ہے۔ اس متبرک ماہ کی ابتداء حسبِ معمول نئے چاند کی رویت سے ہوتی ہے۔ اس طرح ۲۹ اور ۳۰ شعبان المعظم کو حکمِ خداوندی سے چاند دیکھنے کی اہمیت دوسرے مہینوں کے مقابل میں بہت زیادہ ہے۔ جس طرح نماز کے اوقات متعین ہیں اسی طرح فرض روزے کا وقت اور مہینہ متعین ہے۔ جہاں تک ماہ کا تعلق ہے فمن شهد منکم الشهر فلیصمہ سے ظاہر ہے۔ وقت کا تعین آیت پاک : وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابین من الخیط الاسود من الغیر ثم اتوا الصیام الی اللیل (البقرہ - ۱۸۷) میں موجود ہے اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے ممیز ہو جائے۔ پھر روزہ کو رات ہونے تک پورا کرو۔ اس وضاحت کے بعد ظاہر ہے کہ اوقات کے تعین میں فرزندانِ اسلام کو کوئی حق نہیں پہنچتا ہے کسی قسم کی تبدیلی کریں اور وحدت کے بہانے یا دوسرے افواض و مقاصد کی خاطر

قرآنی حکم کو کسی من مانی تاویل کا پابند بنائیں۔

جس طرح قرآن پاک نے پنج وقتہ نمازوں کے اوقات کا اجمالی ذکر کیا ہے اور ان کی تعیین کی ہے اسی طرح فرض روزوں کے اوقات و ایام کی بھی تعیین کی ہے۔ پس شکر یہ کہ لئے اور اظہار خوشی کے لئے ملک کے کیلنڈر بنانے والوں کے بیان پر اعتماد کر کے ایک ہی دن اور ایک ہی وقت میں سارے عالم میں روزے کی ابتداء ہم نہیں کر سکتے۔ اور نہ عید و بقرعید کی تقریبات کی خاطر حکم خداوندی سے روگردانی کر کے کسی انسانی حکم کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے۔ آیات قرآنی کے بعد احادیث کا درجہ ہے اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال مبارک سے بھی یہ واضح ہے کہ سارے عالم میں ایک ہی دن اور ایک ہی وقت میں لوگ نہ نمازیں ادا کر سکتے ہیں نہ روزے رکھ سکتے ہیں، اور نہ ماہ و یوم کا متعین کرنا قابل قبول ہو سکتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ اسلام کے اصولی اور بنیادی فرائض و واجبات پوری طرح پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے ہیں اور اسلامی اعیاد و تقریبات کسی بیرونی اور خارجی اثرات کے ماتحت مقرر نہیں کی گئیں۔ تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ اسلامی تعلیمات درحقیقت خلفاء راشدین کے بعد ارتقائی منازل طے کرنے کی بجائے تنزل پذیر ہونے لگیں۔ جو جو فرزندان اسلام مرکز اسلام سے دور ہوتے گئے ان کی تعداد چند در چند ہوتی گئی اسلامی اوامر و نواہی کی بجا آوری میں کمزور سے کمزور تر ہوتے گئے، اور حلال و حرام کی تفریق و امتیاز کا جذبہ سرد سے سرد تر ہوتا گیا اور آج ہم دوداز کار تاویلات کے گرد ویدہ ہو کر خدائی احکام کی پیروی کرنے کی بجائے غیر اسلامی قوانین و اسالیب زندگی کے خوگر ہوتے جا رہے ہیں۔ اور ہم اپنے اسلاف کے طریقہ زندگی کو غیر مناسب اور فرسودہ سمجھ کر بیسویں صدی کی غیر اسلامی ثقافت کو اپنے لئے طرہ امتیاز سمجھنے لگے ہیں۔ شب و روز ایسے اعمال و افعال میں غلطاں و بیجاں رہنے لگے ہیں کہ یہ احساس باقی نہیں رہا کہ کونسا ہر مباح ہے اور کونسا ناپسندیدہ، مکروہ اور حرام ہے۔

قرآن حکیم نے سال و ماہ کا تعیین چاند کے گھٹنے بڑھنے کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ قمری مہینوں کو شمسی مہینوں پر ترجیح دی ہے۔ ضرورت و مصلحت کی بنا پر مہینوں کی تعداد میں اضافہ کر دینا، کسی سال کے مہینے بارہ کے بجائے تیرہ ماننا، مہینوں کی گردشوں کو موسموں اور فصلوں کے

ہمدوش رکھنے کے لئے شمسی حساب اختیار کرنا، پورا سال ۳۶۵ دن اور چھ گھنٹے کا ماننا، اور اس کو نبھانے کے لئے کسی مہینہ کے ۲۸ اور کسی مہینہ کے ۳۱ دن ماننا، یہ باتیں نئی نہیں ہیں۔ بلکہ جب کلام الہی نے اعلان کیا: **يُرِيدُ اللّٰهُ بِيُوسُفَ الْعَسَدِ (بقرہ ۴۳)** اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے سختی اور تنگی نہیں چاہتا۔“ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان فرمایا: میں ایک ایسی ملت پیش کر رہا ہوں جو نہایت آسان ہے جس کی فطرت میں نرمی اور سہولت مہر دی گئی، جو منطقی اور فلسفی تحقیق کی باریکیوں سے پاک ہے، ایسی روشن ہے کہ اس کا رات دن یکساں ہے۔ اس وقت شمسی حساب کا طریقہ بھی رائج تھا۔ مگر کلام خداوندی نے عربوں میں رائج قمری طریقہ کی تائید کرتے ہوئے صراحت فرمادی: **ان عدة الشهور عند اللّٰهِ اثنا عشر شهرا في كتاب اللّٰهِ يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم (توبہ ۵-۴)** بے شک اللہ کے نزدیک مہینوں کی کتنی بارہ مہینے کی ہے، اللہ کی کتاب میں ایسا ہی لکھا گیا، جس دن آسمانوں کو اور زمین کو اس نے پیدا کیا (یعنی جب سے اجرام سماویہ بنے ہیں اللہ تعالیٰ کا ٹھہرایا ہوا حساب یہی ہے) ان بارہ مہینوں میں چار مہینے حرمت کے مہینے ہوئے (یعنی رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم الحرام، کہ امن کے مہینے سمجھے جاتے تھے۔ اور ان میں لڑائی ممنوع تھی) یہی ہے دینِ قیم (دین کی سیدھی راہ دین کا اصول محکم)

(۲) پھر ارشاد ہوا: **انما النسئ زيادة في الفكر (توبہ ۵-۴)** یعنی عرب کا یہ قاعدہ کہ اپنی اغراض اور مصلحتوں کی خاطر حرمت کے مہینوں کو آگے پیچھے کر لیا (مثلاً رجب کی حرمت کو موخر کرنے کے لئے طے کر لیا کہ جمادی الاولیٰ دو ہوں گے) اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ کفر میں کچھ اور اضافہ ہے۔

(۳) **يُسْئِلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ (بقرہ ۲۳۴)** آپ سے دریافت کرتے ہیں چاندوں کے متعلق، آپ بتا دیجیے، یہ انسانوں کے لئے وقت کا حساب ہے اور اس سے حج کے مہینہ کا تعین ہوتا ہے۔

وقدرة منازل لتعلموا عدد السنين والحساب (یونس ۱۴) چاند کی منزلوں کا اندازہ ٹھہرا دیا تاکہ تم برسوں کی گنتی اور حساب معلوم کرو۔

ان آیات مطہرہ سے واضح ہے کہ فرائض شرعیہ کے اوقات اور مدتوں کے تعین کا مدار قمری مہینوں پر ہے۔ زکوٰۃ حج اور رمضان وغیرہ کا حساب انہیں مہینوں سے ہوگا۔

(۴) ان آیات مبارکہ کے پیش نظر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

نحن امة امیة لا نکتب ولا تحسب، الشہر، ہکذا و ہکذا (صحاح) (و کہنا فتال صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی ہم ایک امی امت ہیں نہ ہمارا مدار لکھنے پڑھنے پر ہے نہ حساب کتاب پر۔ پھر آپؐ نے دونوں دست مبارک کی دسوں انگلیاں کھول کر تین دفعہ اشارہ کرتے ہوئے فرمایا مہینہ ایسا ہوتا ہے۔ پھر تیسری مرتبہ میں ایک انگلی بند کرتے ہوئے فرمایا۔ اور ایسا۔ یعنی ایک مرتبہ ۳۰ کا اشارہ فرمایا اور دوسری مرتبہ ایک انگلی بند کر کے ۲۹ کا اشارہ فرمایا کہ مہینہ ایسا اور ایسا ہوتا ہے، یعنی کبھی مہینہ ۳۰ دن کا اور کبھی ۲۹ دن کا ہوتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے معرکہ الاراضہ میں جہاں شریعت غزوا اور ملت اسلامیہ کے بنیادی مسائل پر روشنی ڈالی، آپؐ نے بروایت ابی بکرؓ اپنے خطبہ کا آغاز اس فقرہ سے فرمایا: ان الزمان قد ادرکھيئتہ يوم خلق السموات والارض اشنا عشر شہرا امنہا اربعۃ حرم (حدیث)۔ زمانہ گردش کر کے اسی ہیئت پر آ گیا ہے جو زمین اور آسمانوں کی پیدائش کے روز تھی، سال بارہ ماہ کا ہوتا ہے جن میں چار ذی حرمت ہیں (رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم الحرام)

ان آیات و احادیث سے یہ واضح ہے کہ اسلام نے قمری حساب کو شمسی حساب پر صرف اس لئے فوقیت دی ہے کہ قمری ماہ کا تعین اپنے مشاہدہ سے ہر شخص آسانی کر سکتا ہے اسلام سے پیشتر جن اقوام نے شمسی حساب کو اپنایا ان کے عوام کو نپنڈتوں، جوتشیوں اور نجومیوں کے ہاتھوں اپنا دین بیچ دینا پڑا۔

علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص (المتوفی ۳۷۷ھ) اپنی مشہور تصنیف احکام القرآن میں حدیث مذکور کو (جس میں ارشاد ہوا ہے کہ مہینہ ۳۰ دن کا یا ۲۹ دن کا ہوتا ہے) پیش کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”پوری امت متفق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کے

تعاہنے کے بموجب مہینے کے دنوں کی تعداد بتی ہوگی یا انیس اور احکام شریعت کا تعلق اپنی دو تعدادوں سے ہوگا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی مہینہ انیس دن اور چند گھنٹوں کا ہو۔ اس قسم کی "کسر" غیر اسلامی مہینوں میں ہوتی ہے۔ جیسے رومیوں کے مہینے میں ہو کرتی ہے کہ ایک مہینہ جس کو شباط کہتے ہیں سوا اٹھائیس دن (۲۸ دن ۶ گھنٹہ) کا ہوتا ہے۔ البتہ "سن کبیسہ" میں یعنی چوتھے سال میں اس مہینے کے دن سوا اٹھائیس کے بجائے انیس مانے جاتے ہیں۔ غیر اسلامی مہینوں میں کچھ ایسے ہوتے ہیں کہ اکیس دن اور تیس دن کے ہوتے ہیں۔ اسلامی مہینوں میں ایسا نہیں ہوتا ہے۔" (ج ۱ ص ۲۰۷)

آیات ربانی کے پیش نظر رمضان کے روزے کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت سادہ الفاظ میں صفائی کے ساتھ فرمایا: صوموا لرویتہ و افطروا لرویتہ فان عمر علیکم فاکملوا عیدہ ثلاثین یوماً۔ "چاند دیکھ کر روزہ رکھو چاند دیکھ کر افطار کرو اگر مطلع صاف نہ ہو تو شعبان کی گنتی تیس دن کی پوری کرو۔" اس ارشادِ گرامی کے مطابق ہر عالم و جاہل بلا تامل یکساں عمل کر سکتا ہے۔ اسلامی حکم پر عمل کرنا جس طرح ایک سائنس اور فلسفہ کے ماہر کے لئے آسان ہے اسی طرح گاؤں میں رہنے والے دھقان کے لئے بھی آسان ہے۔ اس ارشاد مبارک کا مطلب بالاتفاق یہ لیا گیا ہے کہ رمضان اور عید کا مار شمسی حساب تقویم یا کیلنڈر اور نجومیوں کے قول پر نہیں بلکہ رویت ہلال کے فیصلے پر ہے۔ رمضان شریف کا آغاز اسی وقت ہوگا جب رویت ہلال کا فیصلہ ہو جائے۔ اسی طرح عید بھی جب ہی منائی جائے گی جب رویت ہلال کا فیصلہ ہو جائے۔ اگر فیصلہ نہ ہوا تو ذاتی مشاہدہ بھی ماقطعاً لائق ہے۔ اگر کسی شخص نے رمضان کا چاند دیکھا اور اسے دیکھنے کا یقین حاصل ہوا مگر اس کی شہادت نہیں مانی گئی تو خود اس کے حق میں بھی رمضان ثابت نہیں۔ انیس رمضان کو وہ چاند دیکھ چکا تھا مگر اس کی شہادت تسلیم نہیں کی گئی تو اگلے روز وہ عید نہیں کر سکتا اور اگلا دن عام مسلمانوں کی طرح اس کے لئے بھی رمضان ہی کا دن ہوگا۔

عام طور پر رویت ہلال کے معاملہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے شہادت کا معاملہ قرار دیا ہے۔ البتہ رمضان کے چاند میں خبر کو کافی سمجھا ہے بشرطیکہ خبر

میں والا قابل وثوق مسلمان ہیں۔ حسب روایت ابو داؤد حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے واقعہ سے ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرما دیا۔ رمضان کے علاوہ ہر چاند کی شہادت کے لئے شرائط ہیں جس کے ذکر کی ضرورت نہیں۔ سب فقہاء امت کا اس پر اتفاق ہے اور سنن دارقطنی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال عید کے لئے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی نہیں قرار دی۔

شہادت اور خبر کے فرق کی وضاحت ضروری ہے، بعض کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیت شہادت قابل قبول نہیں ہوتے۔ شریعت اسلام کے علاوہ تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں کا فرق قانونی حیثیت سے مسلم ہے۔ ٹیلیگراف، ٹیلیفون، ریڈیو، اخبارات اور خطوط کے ذریعہ جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا لکھنے والا اگر قابل اعتماد ہے تو بحیثیت خبر کے سارے جہان میں قبول کی جاتی ہیں، ان پر اعتماد کر کے لاکھوں کروڑوں کے کاروبار ہوتے ہیں۔ خبر کی حیثیت سے عدالتیں بھی ان کو تسلیم کرتی ہیں لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے دنیا کی کوئی عدالت ان کو قبول نہیں کرتی۔ اور ایسی نشر کی ہوئی خبروں پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں ہوتا۔ شہادت کیلئے ضروری ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے، تاکہ اس پر جرح کی جاسکے اس کے انداز بیاں اور چہرے کی کیفیات سے اس کو پرکھا جاسکے، اسلام میں بھی شہادت کا حکم یہی ہے۔

خبر اور شہادت کا فرق اس وجہ سے بھی ظاہر ہے کہ خبر کوئی حجت نہیں جو دوسرے کو ماننے اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کر دے جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بیرونی ہوگا وہ مانے گا، جس کو پھر دوسرے ہولے ماننے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے خلاف شہادت حجت ملزمہ ہے۔ جب مترجمی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کرے۔

ظاہر ہے کہ اگر کسی شخص کی شہادت سے قیودہ شہادت نہیں محض ایک خبر

ہے۔ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہے۔ لہذا میں اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں شہادت ضروری ہے ان میں یہ خبر کافی نہ ہوگی۔ آج موجودہ عدالتوں میں یہی حال ہے۔ کوئی جج کسی گواہ کا بیان ٹیلیفون یا ریڈیو وغیرہ پر شہادت کے لئے کافی نہیں سمجھتا، بلکہ گواہ کا حاضر ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ گواہ کے چہرہ بشرہ اور طرز گفتگو وغیرہ سے اس کے بیان کی صحت کا اندازہ لگانے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں، یا ہے مگر باقاعدہ شرعی قاضی مقرر نہیں، وہاں شہر کے عام دیندار مسلمان جس عالم یا جماعت پر مسائل دینیہ میں اعتماد کرتے ہوں، اس شخص یا جماعت کو قاضی کے قائم مقام سمجھا جائے گا اور رویت ہلال میں اس کا فیصلہ واجب التعمیل ہوگا۔ کسی شہر میں ثبوت ہلال کے لئے شہادت کی صورتیں یہ ہیں:-

(۱) گواہ یک چشم خود چاند دیکھنے کی گواہی دے۔ (۲) یا کسی کی شہادت پر شہادت دے، یعنی جس شخص نے چاند دیکھا ہے وہ کسی معقول عذر کی وجہ سے قاضی کی مجلس میں حاضری سے معذور ہے تو وہ دو گواہ اس پر بنائے کہ میں نے چاند دیکھا ہے تم میری اس گواہی کے گواہ بن جاؤ اور قاضی کی مجلس میں میری شہادت پہنچا دو۔ یا (۳) گواہ اس بات کی شہادت دے کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے شہادت پیش ہوئی قاضی نے اس کا اعتبار کر کے شہر میں رمضان یا عید کا اعلان کر دیا۔

ایک صورت ایسی بھی ہے جس میں رمضان کا چاند ہو یا عید وغیرہ کا باقاعدہ شہادت شرط نہیں۔ وہ صورت یہ ہے کہ کوئی خبر اتنی عام اور مشہور ہو جائے کہ اس کے بیان کرنے والوں پر کسی جھوٹ کی سازش کا گمان نہ کیا جاسکے۔ ایسی خبر کو خبر مستفیضہ یا مشہور کہتے ہیں۔ شرط یہ ہے کہ مختلف اطراف سے مختلف آدمی یہ بیان کریں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے۔ یا یہ کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کر کے چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے۔ یا موجودہ آلات مواصلات، ٹار، ٹیلیفون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مختلف جگہوں سے مختلف لوگوں کے یہ بیانات موصول ہوں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے شہادت سن کر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے۔ جب ایسا بیان دینے والوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے کہ عقلاً

ان کے جھوٹ پر اتفاق کرنے کا کوئی احتمال نہ رہے تو ایسی خبر مشہور پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے۔ اس میں ریڈیو، تار، ٹیلیوژن وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جاسکتا ہے۔ البتہ یہ یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں لینا اخیر کے مستفیض و مشہور ہونے کے لئے کافی نہیں، بلکہ شرط یہ ہے کہ دس میں جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کیٹیوں کا فیصلہ نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڈیو اور دس بیس جگہ کے ٹیلیفون، خط اور ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پہنچیں جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا کسی جگہ کے قاضی کا یا ہلال کیٹی کا فیصلہ بیان کریں، تو جس شہر میں ایسی خبریں پہنچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کیٹی کو اس کا اعتبار کر کے رمضان یا عید کا اعلان کر دینا چاہیے۔ کسی ایسی خبر کو جو عام طور پر شہرت پا جائے مگر یہ پتہ نہ چلے کہ کس نے اس کو مشہور کیا مستفیض یا مشہور خبر نہیں کہہ سکتے اور اس خبر کا کوئی اعتبار نہیں۔

اگر فضا کھردھو، مطلع ابر آلود ہو، چاند نظر نہ آئے، تو بھی کسی جنتری یا کیلنڈر کی پیش گوئی پر عمل نہیں کیا جائے گا کہ ایسا کرنا حکم خداوندی کے خلاف ہوگا۔ نجومیوں کے قول پر عمل کرنے کو علامہ ابوبکر جصاص فرماتے ہیں:

”یہ بات کہ ابرو غبار کی حالت میں اہل نجوم اور ماہر فلکیات کے قول پر عمل کرتے ہوئے فیصلہ صادر کر دیا جائے، اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ”یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهِلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَاجِّ“ کے خلاف ہے۔ ارشاد ربانی نے احکام شریعت کا مدار رویت اور مشاہدہ پر رکھا ہے نیز روزہ ایک ہمہ گیر عبادت ہے جو ہر ایک مسلمان پر فرض ہے۔ پس اس کا وجوب اسی طرح ہوگا جو ہمہ گیر ہے جس کی علامت کو ہر شخص اور ہر مکلف آسانی سے پہچان سکے۔ شریعت اپنے ہمہ گیر حکم کو کسی ایسی چیز پر موقوف نہیں کرتی جس کا علم صرف خاص خاص لوگوں کو ہو سکے اور جن سے عوام بسا اوقات خود مطمئن نہ ہوں۔“ (ج ۱، ص ۲۰۱)

اب آیات ربانی کے پیش نظر آج ہم کیونکہ اس عام رجحان کو جائز قرار دے سکتے ہیں جس کے پیش نظر بعض مسلمان مفکرین یہ چاہتے ہیں کہ اسلامی وحدت کے مظاہرہ کے لئے ضروری ہے کہ بعض زمیں کے سارے مسلمان ایک دن اور ایک مقررہ وقت پر عید منائیں

کریب ہی مدت معینہ میں روزے رکھیں۔ یہ خیال بظاہر نہایت مستحسن اور اچھوتا سمجھا جاسکتا ہے، مگر اسلام نے وحدت کے مظاہرے کی کچھ اور صورت پسند کی ہے اور وہ صورت ایک ہی دن میں عید منانے اور ایک ہی وقت میں روزہ رکھنے میں مضمر نہیں، بلکہ اطاعت خداوندی اور اطاعت رسول اور فرمانبرداری اولی الامر میں ہے، آپس کی اخوت و مساوات کو برقرار رکھنے میں ہے۔ دوسری قوموں کی دیکھا دیکھی ایک دن عید منانا ہمارے لئے باعث عزت و افتخار نہیں، اور کیلنڈر اور علم نجوم پر ہمارا اعتماد کرنا قرآنی نصوص اور ارشادات نبوی کی کھلی خلاف ورزی ہے اریکہ اور ایشیا کے دنوں میں فرق ہونا لازمی ہے۔ ایک ہی دن اور ایک ہی تاریخ میں ایشیا اور افریقہ میں چاند کی رویت نہیں ہو سکتی۔ رویت ہلال کے وقوع میں ایک یا دو دنوں کا فرق ایسا ہے جس کا انکار کوئی صاحب بعیرت نہیں کر سکتا۔ ممالک بعیدہ میں اختلاف مطالع ناگزیر ہے۔ اس سلسلے میں آئیے حضرت ابن عباس کے فیصلے کو بھی معلوم کر لیں۔ اس فیصلے کو ان کے غلام حضرت کریب نے بیان کیا ہے اور ان کی روایتوں کو امام مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے جگہ دی ہے:-

”مجھ سے کریب نے بیان کیا کہ ام الفضل بنت الحارث (حضرت ابن عباس کی والدہ) نے مجھ کو ملک شام حضرت معاویہؓ کے پاس بھیجا۔ میں جب شام پہنچا تو سب سے پہلے ان کی عزت پوری کی۔ ناگہان رمضان کے چاند کا شور ہوا۔ چنانچہ شام میں رہتے ہوئے ہم لوگوں نے چاند شب جمعہ کو دیکھا۔ رمضان کے آخر میں میں مدینہ واپس آیا تو مجھ سے ابن عباس نے پوچھا کہ چاند تم لوگوں نے کب دیکھا۔ میں نے کہا شب جمعہ کو۔ انھوں نے وضاحت چاہی کہ کیا تم نے خود دیکھا میں نے کہا ہاں میں نے خود دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور حضرت معاویہؓ نے بھی روزہ رکھا۔ فرمانے لگے ہم لوگوں نے تو شب شنبہ کو دیکھا۔ ہم تو تیس روزے رکھیں گے یا چاند دیکھیں گے۔ میں نے پوچھا کیا معاویہؓ کا دیکھنا اور روزہ رکھنا کافی نہیں۔ ابن عباسؓ نے فرمایا نہیں۔ اسی طرح ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے۔ (سنن ابی داؤد، ص ۳۱۹، جامع ترمذی ص ۹۹، جمیدی)

منوس اس بات کا ہے کہ آج چودھویں صدی ہجری کے اواخر میں ہم روزہ اور

اسلام مغربی اقوام سے اس قدر متاثر ہو چکے ہیں کہ قرآن حکیم پر ایمان رکھنے کے دعوے کے باوجود قرآنی احکام کو ناقابل عمل اور فرسودہ سمجھنے لگے ہیں۔ اسلامی ثقافت کو چھوڑ کر غیر اسلامی ثقافت کے خوگر ہو رہے ہیں اور مغربی اقوام کے افکار و نظریات کو اپنانا عین دانش مندی اور ذہنی ترقی و عروج سمجھتے ہیں۔ کبھی تو یہم یہ الہامی ہے کہ قرآنی حدود و عقوبات کا اجراء نہیں کیا جاسکتا، کہ چورنی اور زنا کے قرآنی احکامات نعوذ باللہ انسانیت کے تقاضوں سے بعید ہیں۔ اور یہ احکامات اس دور میں جبکہ انسان اپنے علوم و فنون کے ذریعہ چاند پر کند ڈال چکا ہے۔ قابل نفاذ نہیں، جبکہ یہی اقوام علم و ترقی کے نئے میں بعض بلکہ اکثر مواقع میں اپنے ہی مہجانی بندوں کے ساتھ وہ سلوک کرتے ہیں کہ دندگی اور بربریت کی انتہا کو پہنچ جاتے ہیں۔ کبھی ایسے احکامات کو اپنے دستور و قوانین میں داخل کرتے ہیں جو قرآن حکیم کے حکم کے صریح مخالف ہیں مثلاً متبنی کو وارث قرار دینا، بعض معاشی بدعنوانیوں اور امت کے اختلاف رائے کی وجہ سے متعہ نکاح سے اجتناب کرنے کے بجائے اس قسم کے انگنت نکاح کے جواز کا قانون بنانا، جو قرآنی حکم بیک وقت چار نکاح سے زیادہ کی ممانعت کے صریح خلاف ہے۔ اسی طرح کیلنڈر کے حساب سے رمضان کے آغاز اور عیدین نیز حج کے یوم و وقت کے تعیین کا اعلان رویت ہلال سے بہت پہلے کرنا، یہ اور اسی طرح کے دوسرے ایسے امور ہیں جن کے جواز کا مفہوم آیات قرآنی اور آثارِ رسول سے کسی طرح واضح نہیں ہوتا۔

نزول قرآن کو چودہ سو برس گزر چکے ہیں۔ اس طویل مدت کے گزرنے کی تقریب منانے کی مناسبت سے نیز رمضان المبارک کی عظمت کے پیش نظر رویت ہلال کے متعلق آیات مطہرہ کے بعض نکات کی طرف آپ لوگوں کی توجہ اس لئے منعطف کی گئی کہ آج ہم دوسری اقوام کی نقالی میں یہ یقین کرتے ہیں کہ ہماری عبادتوں اور ان کے طریقہ ادائیگی میں بھی زمانے کے تغیرات کے مطابق تبدیلیاں ضروری ہیں۔ اور یہ بھول جاتے ہیں کہ اسلام کے احکامات نوع انسانی کی ارتقائی تکمیل کے پیش نظر ایسے مکمل اور پورے نازل کئے گئے ہیں جن میں تغیر و تبدل کا کوئی امکان نہیں، کہ ایسا کرنا "ہرم دیں" اور "مسخ دیں" سمجھا جائے گا۔ ہم بھول جاتے ہیں کہ تمام ادیان عالم کے مقابل اسلام نے تنہا یہ دعویٰ کیا کہ "ایوم اکملت لکم"

”سینکھ و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً۔“ اور اسی دعویٰ پر ختم نبوت کا مدار ہے۔ اسلامی عبادات و تعلیمات کے پیش نظر طبعاً حکومت اور دنیاوی نظام عمل میں ہمیں آزادی ضرور حاصل ہے۔ مگر عبادات کے طریقوں اور ان کے بیان کردہ اہتمام اور مدتوں میں ہم تبدیلی کے مجاز نہیں کہ یہ صریح تحریف دین سمجھی جائے گی، جو حسب بیان قرآن پاک یہودیوں اور عیسائیوں کی عادت رہی ہے۔ اسلام نے ہماری ساری زندگی کو اور سارے کردار کو جو اللہ کے لئے ہوں، عبادت قرار دیا ہے۔ ہمارا فریضہ ہے کہ دینی احکام کی اصلاح کے بجائے اپنے روزمرہ اعمال کی اصلاح کریں، اور اپنی لغزشوں پر متنبہ ہو جائیں، اپنے افعال و اعمال کو احکام قرآنی کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش کریں، اور جادۂ مستقیم پر گامزن ہو جائیں۔ آج ہمارے لئے ضروری ہے کہ دشمنان اسلام کی مساعی پر پوری طرح نگاہ رکھتے ہوئے ان کے مکرو فریب سے بچنے کی سعی کریں کہ ان کا فریب ہمہ گیر ہے اور ان کا نظریہ عالمگیر۔ یہ لوگ کبھی قومیت یا نسلیت کے فتنے کو ہوا دیتے دیتے ہیں۔ جس کو اسلام نے ’ان اکرمکم عند اللہ التقاکم‘ کہہ کر ہمیشہ کے لئے غلط قرار دے دیا اور خاندانی نیز جغرافیائی امتیازات اور زبان کے اختلافات سب کو اسلامی اخوت کے رنگ کے آگے ہیچ قرار دیا۔ کبھی یہ مغربی عقلاء اپنی سیاسی علمی اور ذہنی برتری جتاتے ہوئے یہ سبق سکھاتے ہیں کہ سارے ادیان کا مقصد ایک اور صوف ایک ہے، یعنی انسانیت کی تکمیل اور انسانوں کی خدمت۔ اور خود ان دشمنان اسلام کا اپنا عمل جو کچھ رہا ہے اس کا مظاہرہ جنگ عظیم اول و ثانی نیز ویت نام اور فلسطین کے معاملوں میں بر ملا ہم دیکھ چکے اور برابر دیکھ رہے ہیں۔

سیدہ نفیسہ۔ ایک صوفی خاتون

خالد محمود ترمذی

ولادت: ۱۳۵ھ میں امام حسن الانور بن امام زید الایلیج کے گھر مکہ مکرمہ میں سیدہ نفیسہ متولد ہوئیں۔ امام زید الایلیج امام حسن بن علی ابن ابی طالب کے صاحبزادے تھے۔ اس طرح آپ امام حسن کی پوتی اور حضرت علی ابن ابی طالب کی پڑپوتی ہوئیں۔ یعنی آپ مکہ مکرمہ کی نظیف و پاکیزہ فضاء اور اہل بیت کے تقویٰ شعار اور معلم گھرانے میں پلی بڑھیں جس کا قدرتی نتیجہ یہ تھا کہ تقویٰ و طہارت، صدق و صفا اور یقین و ایمان جیسی صفات حمیدہ آپ کی فطرت میں راسخ ہو گئیں۔

تعلیم و تربیت: آپ نے سب سے پہلے قرآن مجید حفظ کیا۔ اس کے بعد تفسیر میں درک حاصل کیا۔ پھر علم حدیث کی طرف متوجہ ہوئیں۔

تکمیل علوم کے بعد آپ نے طریقت و معرفت کی راہ اختیار کی اور عبادت اور ریاضت کے معاملہ میں اپنے صالح، عابد و زاہد باپ امام حسن الانور کی اتباع کی۔ حب الہی کا جو جذبہ آپ کے اندر موجزن تھا اس سے خشیت الہی کی صفت آپ میں پیدا ہوئی جس کی بدولت معرونی کی محبت اور مکر سے نفرت آپ کی طبیعت ثانیہ بن گئی۔ اور آپ دنیا سے کنارہ کش ہو گئیں لیکن یہ ترک دنیا ماہیانہ قسم کا نہ تھا، بلکہ اعتدال اور میانہ روی پر مبنی تھا۔ اس طرح کہ دنیا کو آپ نے توشہ آخرت بنا لیا۔ آپ نے گوشہ نشینی اور ترک تعلق اختیار نہیں کیا اور نہ دنیا کو اچھوت سمجھا، بلکہ آپ دنیا میں لیے رہیں جیسے ہمیشہ یہیں رہنا ہے لیکن ساتھ ساتھ آخرت کی فکر بھی اتنی متقی جیسے ہر سالن آخری سالن ہے۔ آپ نے زندگی کو بہترین طریقہ پر بسر کیا یعنی دنیا کو دین پر غالب نہیں آنے دیا بلکہ دین اور شریعت کے محفوظ قلعے میں زبد و قناعت کے ہتھیاروں

سے مسلح ہو کر دنیا کی دہانت سے اپنا دفاع کیا اور منازل سلوک و معرفت طے کیں۔ آپ نے اللہ کی نعمتوں سے کماحقہ استفادہ کیا اور انہیں غفلت و نسیان کی بجائے یاد الہی میں استغرق کا باعث بنایا۔ اگر طلال بن رباح اسلام میں پہلے مرد ہیں جنہوں نے ریاضت و مشقت، صبر و علم، صدق و صفاء، ایمان اور حب الہی کے ذریعے اسلامی تصوف کی روایت قائم کی تو سیدہ نفیسہ اسلام کی پہلی عابدہ، زاہدہ اور متصوفہ کہی جاسکتی ہیں۔

شادی :- آپ جب سن بلوغ کو پہنچیں اور کمال کی حدوں کو چھو لیا اور آپ کی سیرۂ مطہرہ کی شہرت عام ہو گئی تو آپ کے ابن عم اسحاق المومنین امام جعفر صادق کے تحت حج کرنے آپ کو نکاح کا پیغام دیا جن کو آپ نے قبول کر لیا اور ان کی زوجیت میں آ گئیں۔

مصر میں ورود :- آپ جتنا عرصہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں مقیم رہیں، آپ کا گھر علماء و فضلاء کا مرجع بنا رہا اور آپ "نفیسة العلم والمعرفة" کے نام سے مشہور ہوئیں، کیونکہ علم کی اشاعت اور حق کا بول بالا کرنا آپ کا پیشہ تھا۔

آپ کے مصر میں وارد ہونے کے متعلق مؤرخین میں اختلاف ہے۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ آپ اپنے والد ماجد امام حسن الانور کے ہمراہ مصر تشریف لائیں جن کو ابو جعفر منصور نے مصر کا والی مقرر کیا تھا۔ پانچ سال تک آپ مصر کے والی رہے پھر کسی وجہ سے منصور آپ سے ناراض ہو گیا اور آپ کو معزول کر کے بغداد میں قید کر دیا اور ساتھ ہی آپ کے مال و منال اور ملکیت کو بھی سرکار ضبط کر لیا۔ آپ ابو جعفر منصور کی موت تک قید و بند کی صعوبتیں بھیلے رہے۔ پھر جب منصور کی وفات پر اس کا بیٹا مہدی تخت خلافت پر متمکن ہوا تو اس نے آپ کی رہائی، اور ضبط شدہ مال و مناع کی واپسی کے احکام صادر کئے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ آپ اپنے شوہر نامدار کے ہمراہ وارد مصر ہوئے اور اپنی وفات تک یہیں مقیم رہیں۔ اور چونکہ یہ امر مسلم ہے کہ آپ مصر آئیں اور یہیں رہیں تا آنکہ آپ جو اہر رحمت میں جاگزیں ہوئیں۔ لہذا دوسری روایت پہلی سے زیادہ معتبر معلوم ہوتی ہے کیونکہ پہلی روایت کی رو سے یہ بات مسلم ہے کہ امام حسن الانور کی ولادت مصر میں ہوئی۔

اور ان کی بغداد روانگی پر آپ بھی ان کے ساتھ مصر سے چلی جاتیں۔ قاہرہ کے جس محل میں آکر آپ مقیم ہوئیں وہاں آپ کی رہائش گاہ آج بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ آپ کی طرزِ بود و باش ناہندانہ اور زندگی درویشانہ تھی جس کا باعث آپ کا علم اور معرفتِ کتاب اللہ۔ حفظِ آیات اللہ۔ ذکرِ آلاء اللہ۔ خشیتِ الہی اور طلبِ رضاءِ الہی ہے۔

فکرِ آخرت سے :- آپ کا خیال تھا کہ دنیا ابتلاء و آزمائش کا گھر ہے اور انسان اس سے اپنے دین و ایمان کے ذریعہ ہی کامیاب و بامراد نکل سکتا ہے۔ یہ دنیا فانی ہے اور آخرت کے لئے جو لافانی ہے دارِ العمل ہے۔ انہیں خیالات نے آپ کے قلبِ صالح کے اندر فکرِ آخرت کوٹ کوٹ کر مہر دی تھی۔ آپ کو آخرت کی فکر اس حد تک لاحق تھی کہ آپ اکثر توبہ و استغفار میں مشغول رہتی تھیں۔ ساریج البکاء اتنی تھیں کہ ہر وقت آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگی رہتی تھیں۔ تہجد گزار تھیں۔ رات بھر ذکر و عبادت میں مصروف رہتیں اور دن کو روزہ رکھتیں۔ آپ صائم الدھر اور قائم اللیل تھیں۔ تین دن میں صرف ایک مرتبہ اپنے شوہر نامدار کے ہاتھ سے کھانا تناول فرماتیں۔

آپ تیس مرتبہ حج کی سعادت سے بہرہ مند ہوئیں اور جب بھی آپ مسجدِ حرام کے صحن میں داخل ہوتیں اور بیتِ عتیق کا طواف کرتیں تبلیہ کے ساتھ زار و قطار روتی جاتیں اور پھر غلافِ کعبہ کے ساتھ لپٹ کر خوب روتیں اور بڑے خشوع و خضوع، تضرع اور حضورِ قلب و اخلاص سے یہ دعا مانگتیں۔

”اے میرے اللہ! میرے مالک و مولیٰ۔ تو مجھ سے راضی ہو جا۔ اور تو مجھے ایسا کر دے

کہ میں تیری رضا پر راضی رہوں“

آپ کا جینا آخرت کے لئے تھا اور جو کچھ بھی کرتیں آخرت کے لئے کرتیں۔ اس لئے انہیں کہ جنات النعیم کی طبع تھی۔ بلکہ اللہ کی رضا آپ کا مقصود و مطلوب تھی۔ اور صرف اپنی مغفرت پیش نظر تھی۔

آپ نے زہد و طاعت، ریاضت و عبادت اور صدق و صفا کی جو کھٹن راہ اختیار کی تمام عمر اس سے سرمو بخلاف نہیں کیا۔ کبھی آپ کے پائے ثبات میں لغزش نہیں آنے

پائی۔ اور کبھی آپ راحت و آرام کو خاطر میں نہیں لائیں۔ زینب بنت جحشؓ بن زید آپ کے متعلق فرماتی ہیں۔ ”میں اپنی جچی سیدہ نفیسہ کی خدمتِ اقدس میں چالیس سال رہی لیکن میں نے کبھی نہیں دیکھا کہ آپ رات کو سوئی ہوں یا دن کو افطار کیا ہو۔ ایک دفعہ میں نے عرض کیا کہ آپ اپنے نفس کو متھوڑا سا آرام دیتیں تو بہتر تھا۔ آپ نے فرمایا: میں کیسے اپنے نفس کو راحت اور آرام پہنچاؤں جب میں جہنم کے دردناک عذاب دیکھتی ہوں تو لرز جاتی ہوں اور ان سے خلاصی تو انہیں کے لئے ممکن ہے جو متقی اور پرہیزگار ہیں؟“

اور یہ خوفِ آخرت جو آپ کی طبیعت میں گھر کر گیا تھا آپ کو اپنے دادا حضرت علیؓ سے ورثہ میں ملا تھا، جن کی عادت شریفہ تھی کہ رات کا بیشتر حصہ عبادت اور تہجد میں گزارتے آپ سیرج البکاء تھے اور عالمِ استغراق میں اپنے نفس اور دنیا سے یوں مخاطب ہوتے:۔
 ”لے دنیا دھو کر کسی اور کو دینا۔ تو عورت کی طرح بن ٹھن کر آتی ہے اور خود کو میرے سپرد کرتی ہے لیکن میں تمہیں تین طلاق یعنی طلاق بائن دیتا ہوں جس سے رجوع ناممکن ہے۔ کیونکہ تیری عمر کوتاہ ہے اور تیری قدر حقیر ہے اور میں تو ڈرتا ہوں کہ راہ کٹھن ہے سفر طویل ہے اور نادرہ ناکافی ہے۔“

پس جب حضرت علیؓ جیسی شخصیت جو بچوں میں سابق الاسلام، فی سبیل اللہ جہاد و قتال میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے والے، اللہ کے رسولؐ پر جان چھڑکنے والے، اور عشرہ مبشرہ میں سے ہوتے ہوئے بھی اگر خوفِ آخرت سے کانپ اٹھیں اور زادِ سفر کو سفرِ آخرت کے لئے ناکافی تصور فرمائیں تو ان کی پوتی کا فکرِ آخرت میں کیا حال ہوگا اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔ آپ کی ذات ستودہ صفات نہ صرف تعلق باللہ، اخلاص اور فکرِ آخرت کی ایک لازوال نشانی تھی بلکہ علم و عمل، معرفت و حقیقت اور جو در و سخا کا بھی نمونہ تھی۔ تعجب نہیں کہ تمام اہل عصر آپ کی قدر و منزلت کرتے ہوں۔ اور حاکم آپ کے مرتبہ کو پہنچاتے ہوں۔ اور علماء و فضلاء کسبِ علم اور حصولِ فیض کے لئے آپ کے در پر حاضری دیتے ہوں۔ کیونکہ یہ سنت چلی آئی ہے کہ اللہ اپنے بندوں میں سے جن بندوں کو چن لیتا ہے اور اپنے لئے خاص کر لیتا ہے اور اپنے الوار اور تجلیات سے ان کو نوازتا ہے تو لوگ ان سے اکتسابِ فیض کیا ہی کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کا سب سے علم۔ چونکہ سیدہ نفیسہ کا گھر تعہد، اخلاص، عمل، قیام بالیل اور صوم بالنہار کا گہوارہ تھا۔ لہذا مرجع انام اور کعبہ عوام بن گیا۔ انہیں میں امام محمد بن ادریس شافعیؒ کی عظیم القدر شخصیت بھی تھی۔ جو اکثر آپ کے در اقدس پر حاضری دیا کرتے تھے۔ اور آپ انہیں اپنے علم و فضل اور جو دو کرم سے فیضیاب فرماتی تھیں۔ دونوں میں علم فقہ، اصول اور علم حدیث کے موضوعات پر مناقشہ ہوتا اور بارہا یہ مذاکرات اتنا طول پکڑتے کہ نماز کا وقت آ جاتا تو آپ دونوں وہیں کھڑے ہو جاتے اور نماز ادا کرتے۔

دونوں کے گھر جامع عربین عاص والی مرکز پر واقع تھے۔ امام شافعیؒ کا یہ معمول تھا کہ جامع عمرو کو آتے جاتے روزانہ آپ کی زیارت سے مشرف ہوتے، اور اس معمول میں حین حیات فرق نہ آیا۔ حتیٰ کہ جس روز آپ نے وفات پائی آپ نے وصیت فرمائی کہ میرا جنازہ آپ کے دروازہ کے سامنے سے گزرا جائے لیکن انہیں تکلیف نہ دی جائے۔ جب امام شافعیؒ کا جنازہ آپ کے دروازے پر پہنچا تو آپ نے آخری بار دیدار فرمایا۔ نماز جنازہ ادا فرمائی اور حزن و طلال کے لہجہ میں فرمایا: "اللہ شافعیؒ پر رحم فرما کہ آپ وضو اچھے طریقے سے کیا کرتے تھے۔"

امام احمد بن حنبلؒ کے حق میں دعائے مغفرت ہے۔ بشر بن حارثؒ آپ کے ارادتمندوں میں تھے۔ جو اکثر آپ کے یہاں حاضر ہوا کرتے تھے۔ اور آپ کی علمی مجالس سے مستفیض ہوتے تھے ایک دفعہ آپ کافی عرصہ غیر حاضر رہے تو آپ نے اس کا سبب دریافت کیا۔ پتہ چلا کہ آپ سخت علیل ہیں۔ آپ بہ نفس نفیس عیادت کے لئے تشریف لے گئیں۔ اس وقت وہاں احمد بن حنبل بھی موجود تھے۔ انہوں نے صاحب خانہ سے دریافت کیا کہ یہ کون خاتون ہیں۔ صاحب خانہ نے جواب دیا کہ آپ سیدہ نفیسہ بنت امام حسن الانور ہیں۔ امام احمد بن حنبل نے بشر سے کہا کہ ان سے اپنے اور میرے حق میں دعا کے لئے درخواست کیجئے۔ آپ نے امام کی درخواست کو مشرف قبولیت بخشے ہوئے دعا کے لئے ہاتھ اٹھائے اور یہ دعا فرمائی:-

"اے اللہ بشر بن حارثؒ اور احمد بن حنبلؒ دوزخ سے تیری پناہ کے طالب ہیں۔ اے

رحم الراحمین انہیں دوزخ کی آگ سے بچانا۔

طالم حاکم کے سامنے حقے گوئیے:- آپ کی اس نادر صفت کا اندازہ اس بات سے کیا

جاسکتا ہے کہ احمد بن طولوں آپ کے عہد میں نائب حاکم مصر مقرر ہو کر آیا۔ وہ بظلم ظالم و جابر شخص بن گیا۔ لوگوں نے اس کے ظلم و جور اور ناروا احکام کی آپ سے شکایت کی۔ اور عرض کی کہ آپ اسے نصیحت کریں، شاید اس کی اصلاح ہو جائے۔ آپ کی رقتِ قلبی نے فوراً آپ کو جابر حاکم سے لوگوں کی سفارش کرنے پر مجبور کر دیا۔ آپ نے فرمایا کہ وہ کن اوقات میں اپنے محل سے نکلنے کا عادی ہے۔ لوگوں نے وہ اوقات بتا دیئے۔

ایک روز احمد بن طولوں اپنے گھوڑے پر سوار اپنے اعوان و انصار کے جلو میں بڑی شان و شوکت سے ادھر سے گزرا۔ آپ نے اسے اس کے نام سے پکارا اور ٹھہرنے کو کہا۔ وہ آپ کی بارعب شخصیت اور انداز سے درعوب ہو کر فوراً گھوڑے سے اتر پڑا اور کچھ ایسی ہیبت اس پر چھا گئی کہ بڑے ادب اور تعظیم سے بسرعت آپ کی طرف بڑھا اور کانپتے ہوئے ہاتھوں سے وہ خط لے لیا جو آپ نے اپنے دست مبارک سے تحریر کیا تھا اور جلدی جلدی پڑھنے لگا۔ لکھا تھا:-

”تم کو اللہ نے لوگوں کا حاکم بنایا کہ تم انصاف سے فیصلے کرو لیکن تم نے انہیں بلاوجہ قید و بند کی صعوبتوں میں ڈالا۔ اور ان پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے۔ ان پر رزق کے دروازے بند کر دیئے۔ ان کو خالی پیٹ بھوکوں مار دیا۔ ان کے لباس سے ڈھکے چھپے جسموں کو عریاں کر دیا۔ یعنی تنگی و افلاس کی انتہا کر دی۔ حالانکہ تم جانتے ہو کہ ستائے ہوئے دلوں کی آہِ سحرگاہی افلاک کو چیر جاتی ہے اور عرش کے پائے تک ہلا دیتی ہے لیکن تم اس سے مس نہیں چوتے۔ مظلوم کے چہرے ٹوٹے۔ نکلی ہوئی دعا کیسی رائیگاں نہیں جاتی۔ یہ محال ہے کہ مظلوم کا خاتمہ ہو جائے اور ظالم باقی رہے۔ ایک دن ظالم کو بھی موت آئے گی۔ جو تمہارے جہاں میں آئے کرو۔ ہم صبر کا دامن ہاتھ سے نہیں دیں گے۔ تم لوگوں پر جبر کرو جب تک تمہارے ہاتھ میں زمامِ اقتدار ہے۔ ہم اس سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔ تم ظلم کرو جب تک تمہیں ظلم ملے۔ ہم اللہ تعالیٰ کی عدالت اعلیٰ علیہ میں اس کے بدلہ کے خواستگار ہیں۔ اور عقوبت وہ لوگ جان لیں گے جو ظلم کرنے والے ہیں کہ کونسا ٹھکانہ ہے جہاں وہ لوٹیں گے۔ وَ سَيُعَذِّبُ

الَّذِينَ ظَلَمُوا آتَىٰ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ۔

ابن طولوں پڑھ کر لرز اٹھا۔ اور اس کے دل پر ان الفاظ کی ایسی ہیبت طاری ہوئی کہ وہ اپنے کتے پر متاسف ہوا اور اپنے سابقہ رویہ کی معافی چاہی اور وعدہ کیا کہ وہ آئندہ رعیت سے اچھا سلوک کرے گا۔ وہ اپنے اس وعدہ پر قائم رہا اور اس کے بعد کسی پر دستِ ظلم دراز نہیں کیا بلکہ اس کی ایسی کایا پلٹ ہوئی کہ اس نے عدل و احسان اور جور و عطا اور محتاجوں کی حاجت روائی کو اپنا وطیرہ بنالیا۔

آپ نے اپنی زندگی خلقِ خدا کی حاجت براری اور ان کی آواز کو حاکموں تک پہنچانے اور ان کی سفارش کرنے کے لئے وقف کر رکھی تھی۔ اہلِ مصر کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کو آپ نے ہمیشہ پیش نظر رکھا۔ آپ نے اسی طرح مصر میں کئی سال زندگی بسر کی۔

سفرِ آخرت :- آپ نے جب جان لیا کہ وقتِ قریب آ گیا ہے تو اپنے گھر کے صحن میں ایک جگہ منتخب کی اور وہاں اپنے لئے خود قبر کھودی اور اس میں کثرت سے نمازیں پڑھیں اور کہا جاتا ہے کہ کئی مرتبہ قرآن بھی ختم کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس جگہ کو آپ نے اپنی ابدی قیامگاہ کے لئے پسند فرمایا تھا اسے بھی اپنے ضعف و نقاہت کے باوجود کثرتِ نماز و تلاوت قرآن سے آباد کرنا چاہتی تھیں۔

آخر وصل کی وہ گھڑی بھی آن پہنچی جس کا سیدہ نفیسہ کو شدت سے انتظار تھا۔ اس روز بھی حسبِ معمول روزے سے تھیں۔ معتقدین اور متوسلین نے افطار پر اصرار کیا لیکن آپ نے ان کی ایک نہ مانی اور روزہ نہیں کھولا۔ اور نحیف و نزار آواز میں فرمایا :-
”میری تمنا ہے کہ روزے کی حالت میں اپنے اللہ سے ملوں، اور میں موت کے ڈر سے روزہ افطار نہیں کروں گی۔“

جب آپ نے اہل کو بالکل قریب محسوس کیا اور جنت کی خوشبو آپ کو آنے لگی تو بے اختیار آپ کی زبان پر کلامِ الہی جاری ہو گیا۔ آپ اپنی قبر میں لیٹی ہوئی تھیں اور سورۃ الفام ورد زبان تھی۔ آپ بڑے خشوع و خضوع سے تلاوت فرما رہی تھیں۔ جب اس آیت پر پہنچیں ”لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ تو آپ کی روح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی اور خالقِ حقیقی سے ملائے۔ اور اہل سے ہجرت کر کے دارِ السلام

کی ابدی نعمتوں میں جا مقیم ہوئی۔

جب آپ کے شوہر نامدار اسحاق مصر پہنچے تو آپ کی متاع عزیز و اصل بالحق ہو چکی تھی۔ آپ کی آنکھوں سے بے اختیار آنسو جاری ہو گئے اور آپ نے اپنی رفیقہ حیات کے لئے اللہ کی رحمت و رافت اور اس کی رضا و رضوان کی دعا فرمائی اور قضاۓ مبرم پر صابر رہے۔ آپ نے ۲۸ھ میں ۶۳ سال کی عمر میں اس دار فانی سے رحلت فرمائی۔ آپ نے اپنی تمام زندگی طلب علم اور حصول معرفت اور اسرارِ حق کے حصول میں گزار دی۔ بالآخر اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہدایت اور معرفت کے نور سے سرفراز فرمایا اور آنے والے نیا دور عباد اور زاہرات اور عابدات کے لئے آپ کی زندگی کو مشعل ہدایت بنا دیا۔ آپ علم و عمل، تقویٰ و طہارت، زہد و ورع اور عشق الہی کے میدان میں بہت آگے تھیں، جہاں تک کوئی اور مسلمان خاتون نہیں پہنچی۔ آپ کی وفات کے بعد آپ کو اسی قبر میں دفن کر دیا گیا جیسے آپ نے خود تیار کیا تھا۔

بعض روایات میں ہے کہ آپ کے شوہر اسحاق نے آپ کے جنازے کو مکہ مکرمہ لے جانا چاہا لیکن یہ قول مشکوک ہے کیونکہ آپ نے اپنے ہاتھوں سے قبر کھودی تھی۔ پھر نعش کو قاہرہ سے مکہ مکرمہ لے جانا اس زمانہ میں کوئی کھیل نہیں تھا۔ جس طرح السری بن الحکم حاکم مصر نے اس سے قبل امام شافعی کی قدرا فتائی کی تھی، اسی طرح سیدہ نفیسہ کی بھی تکریم کی اور آپ کی قبر پر ایک نفیس مقبرہ تعمیر کروا دیا جو قاہرہ میں اپنی نفاست کے لئے مشہور تھا۔



شاہ ولی اللہ اور مسئلہ اجتہاد

محمد منظر بقا

(۴)

مجتہد فی المذہب ہے :- شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ

- ۱۔ مجتہد فی المذہب کا درجہ متب سے کم ہوتا ہے۔ ۱۔
- ۲۔ مجتہد فی المذہب اپنے امام کے نصوص کا پابند ہوتا ہے۔ لیکن وہ یہ جانتا ہے کہ امام کے قواعد کیا ہیں اور کن امور پر امام نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔ چنانچہ جب کوئی ایسا واقعہ پیش آتا ہے جس میں امام کا نص موجود نہ ہو تو وہ اس میں اسی امام کے مذہب کے مطابق اجتہاد کرتا ہے اور امام ہی کے اقوال سے اسی کے طریقے کے مطابق اس کی تخریج کرتا ہے۔ ۲۔

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے شاہ صاحب نے مجتہد منتب مقید سے بتایا ہے جو فحوائے خطاب یا طرد علت کے ذریعہ مجتہد مستقل کے قول پر تخریج کرے۔ اور یہی بات دوسرے الفاظ میں یہاں مجتہد فی المذہب کے بارے میں کہی ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک مجتہد منتب مقید اور مجتہد فی المذہب دونوں ایک ہیں یا بالفاظ دیگر مجتہد فی المذہب بھی دراصل مجتہد منتب ہی ہوتا ہے لیکن مقید۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ شاہ صاحب نے جو یہ فرمایا ہے کہ مجتہد فی المذہب کا درجہ مجتہد منتب سے کم ہوتا ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ مجتہد منتب مطلق سے کم ہوتا ہے۔

۳۔ مجتہد فی المذہب، کتاب، سنت، آثار سلف اور قیاس کے ذریعہ اپنے امام پر استدراک بھی کرتا ہے لیکن موافقات کے مقابلہ میں اس کے یہ استدراکات کم ہوتے ہیں۔ ۱۔

۴۔ مجتہد مستقل کے جو تین امتیازی خصائل بیان کئے گئے ہیں ان میں سے مجتہد فی المذہب پہلی اور دوسری خصلت کو بعینہ قبول کرتا ہے اور تفریعات میں اسی کے طریقہ کی پیروی کرتا ہے۔ ۲۔

۵۔ مجتہد فی المذہب کا اہم کام ان مسائل کی معرفت ہوتا ہے جن کے بارے میں مستفی فتنویٰ کیا کرتے ہیں اور جن کے جوابات متقدمین نے نہیں دیئے۔ ۳۔

۶۔ مجتہد فی المذہب مجتہد منتسب کے مقابلہ میں ان اصول کا زیادہ محتاج ہوتا ہے جو اس کے امام نے ہر باب میں معہد کر دیئے ہیں۔ ۴۔

۷۔ مجتہد فی المذہب کے لئے ضروری ہے کہ اسے اتنی احادیث اور اتنے آثار یاد ہوں جن سے صحیح حدیث یا سلف کے اتفاق کی مخالفت سے بچ سکے اور فقہ کے اتنے دلائل بھی جانتا ہو کہ اپنے اصحاب کے اقوال کے ماخذ جان لینے پر قادر ہو۔ ۵۔

مسائل کے چار قسمیں اور ہر ایک سے مجتہد فی المذہب کے طریقہ ۱۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہاء محققین کا یہ تسلیم شدہ قاعدہ ہے کہ مسائل کی چار قسمیں ہیں:۔

۱۔ وہ مسائل جو ظاہر مذہب میں موجود ہیں۔

۲۔ وہ مسائل جو ابوحنیفہ اور صاحبین سے بطریق شاذ مروی ہیں۔

۳۔ وہ مسائل جو متاخرین کی تخریج کا نتیجہ ہیں لیکن جمہور اصحاب نے ان پر اتفاق کر لیا ہے۔

۱۔ الانصاف، ص ۶۱۔ ۲۔ ایضاً، ص ۷۴۔

۳۔ ایضاً، ص ۶۱۔ ۴۔ ایضاً، ص ۷۴۔

۵۔ عقد، ص ۴۴-۴۵۔ ابن السبکی لکھتے ہیں کہ جو مجتہد مقید اپنے امام کے مذہب سے تجاوز

نہیں کرتا اسے صرف اپنے امام کے قواعد کی معرفت ضروری ہے۔ اور مجتہد مطلق جن امور کا لحاظ

قوانین شرع میں رکھتا ہے انہی امور کا لحاظ مجتہد مقید کو اپنے امام کے قواعد میں رکھنا

چاہیے۔ (ابہاج، ج ۳ ص ۱۷۷)۔

۴۔ وہ مسائل جو متاخرین کی تخریج کا نتیجہ ہیں لیکن جہود اصحاب نے ان پر اتفاق نہیں کیا۔ ۱۔ پہلی قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انہیں بہر صورت قبول کرے گا خواہ یہ اصول کے موافق ہوں یا مخالف۔ اسی لئے صاحب ہدایہ وغیرہ مسائل تجنیس کے فرق بیان کرنے میں بڑے استہمام سے کام لیتے ہیں۔

دوسری قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انہیں صرف اس صورت میں قبول کرے گا جب اصول کے موافق ہوں۔ اسی لئے ہدایہ وغیرہ میں متعدد مواقع پر دلیل کی رو سے بعض روایات شاذہ کی تصحیح کی گئی ہے۔

تیسری قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب بہر صورت انہی کے مطابق فتویٰ دے گا۔ چوتھی قسم کے مسائل کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب انہیں کلام سلف کے اصول و نظائر پر پیش کرے گا۔ اگر موافق ہوں گے تو قبول کرے گا ورنہ ترک کر دے گا۔ ۲۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اختلاف کے | اگر کسی مسئلہ میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف
صورت میں مجتہد فی المذہب کا طریقہ | ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ مجتہد فی المذہب ان میں

سے اس قول کو اختیار کرے گا جو دلیل کی رو سے زیادہ قوی اور تعلیل کے لحاظ سے زیادہ قوی قیاس ہو، اور جس میں لوگوں کے لئے نرمی کا پہلو زیادہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے اخاف میں سے ایک جماعت نے ماہر مستعمل کی طہارت کے بارے میں امام محمد کے قول پر اور عصر و عشاء کے اقل وقت کے بارے میں اور مزارعت کے جواز کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ اور اخاف کی کتابیں ایسی مثالوں سے معمور ہیں اور یہی حال مذہب شافعی کا ہے۔ ۳۔

مجتہد فی الفتا یا متبحر فی المذہب :- مجتہد فی الفتا یا کا مرتبہ مجتہد فی المذہب سے کم ہوتا ہے۔ وہ اپنی کتب مذہب کا حافظ اور اپنے امام کے مذہب میں متبحر ہوتا ہے۔ اسے اس پر

قدمت ہوتی ہے کہ مذہب کی متعارض روایات میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دے سکے۔ ۱۔
متبعی مذہب کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ صحیح الفہم ہو، عربیت، اسالیب کلام اور مراتب ترجیح
سے واقف ہو۔ اہل عرب کے کلام کے معانی اس پر غنمی نہ ہوں اور اس پر اکثر وہ مواقع بھی غنمی نہ ہوں
جہاں لفظ بظاہر مطلق ہوتا ہے لیکن مقید مراد لیا جاتا ہے یا بظاہر مقید ہوتا ہے لیکن مطلق مراد لیا
جاتا ہے۔ ۲۔

اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ صرف اس صورت میں فتویٰ دے جب دو صورتوں میں سے
کوئی ایک صورت پائی جائے۔ یا تو اس کے پاس اپنے امام تک کوئی صحیح اور مستند علیہ سند ہو یا
مسئلہ کسی ایسی مشہور کتاب میں ہو جو لوگوں کے ہاتھوں میں بکثرت موجود ہو۔ ۳۔
متبعی سے مذہب اگر اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث پائے تو کیا کرے؟۔ ۴۔ اس مسئلہ
میں بڑی طویل بحث ہے کہ اگر متبعی مذہب کو اپنے مذہب کے خلاف کوئی صحیح حدیث ملے تو کیا
اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مذہب کو چھوڑ دے اور اس حدیث پر عمل کرے؟
شاہ صاحب نے اس سلسلہ میں خزائنہ الردایات کے حوالہ سے تین قول نقل کئے ہیں۔
پہلا قول یہ ہے کہ حدیث پر عمل کرے اور مذہب کو چھوڑ دے۔ ۵۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ آلات اجتہاد کا جامع نہ ہو تو اسے اپنے مذہب کے خلاف
عمل کرنا جائز نہیں۔ ابن حاجب اور ان کے متبعین کا میلان اسی طرف ہے۔ ۶۔
تیسرا قول ابن صلاح کا ہے کہ شوافع میں سے اگر کسی شخص کو اپنے مذہب کے خلاف کوئی
حدیث نظر آئے تو اگر اسے مطلقاً یا اس باب اور اس مسئلہ میں، مکمل طور پر آلات اجتہاد
حاصل ہوں، تب تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مستقلاً اس حدیث پر عمل کرے۔ اور اگر آلات
اجتہاد تو کامل نہیں، مگر اس حدیث پر بحث کرنے کے بعد اس کی مخالفت کا کوئی شافی جواب

اسے نہ ملے، اور حدیث کی مخالفت اس پر شاق ہو، تو اگر امام شافعی کے سوا کسی اور مستقل امام نے اس پر عمل کیا ہو، تو بھی اس کے لئے اس حدیث پر عمل کرنا جائز ہے۔ ۱۰

نودی نے اس قول کی تصحیح و تحسین کی ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔ ۱۱
متبعی المذہب کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف
کسے مسئلہ میرے دوسرے امام کا مذہب اختیار کرے؟ ہے کہ اگر متبعی المذہب کسی مسئلہ میں

اپنے امام کے خلاف کسی دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرے تو یہ اس کے لئے جائز ہے یا نہیں۔ امام غزالی اور دوسرے چند لوگ اس کے جواز کے قائل نہیں۔ لیکن جہور کے نزدیک یہ قول ضعیف ہے۔ ۱۲

لیکن آمدی، ابن حاجب، ابن ہمام، نودی اور ان کے متبعین مثلاً ابن حجر، رملی اور خلیلہ اور مالکیہ وغیرہ اتنے کثیر لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں جن کا ذکر طوالت سے خالی نہیں۔ اور اس پر شاذ ترین مذاہب اربعہ کا اتفاق بھی ہے۔ ۱۳

المبتدع جواز کی شرط میں ان کا باہم اختلاف ہے۔

۱۔ بعض کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں اس نے ایک امام کی تقلید کر لی ہے اس میں بالاتفاق وہ دوسرے

امام کی تقلید نہ کرے۔ ۱۴

۲۔ بعض کہتے ہیں کہ تلمذ رخص نہ کرے۔ ۱۵

۳۔ بعض کہتے ہیں کہ اس طرح کی بغیض نہ کرے کہ دونوں اماموں کے درمیان حقیقت منفعہ کی

صورت پیدا ہو جائے۔ اس سلسلہ میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ جو چیز ممنوع ہے وہ یہ ہے کہ ایک

مسئلہ میں حقیقت منفعہ کی صورت پیدا ہو۔ مثلاً یہ کہ بلا ترتیب وضو کر لیا، پھر دم سائل نکلا۔ اور

۱۔ عقد۔ ص ۵۷-۵۸، حجتہ - ج ۱۔ ص ۱۵۸۔

۲۔ عقد۔ ص ۵۷۔ ۳۔ عقد۔ ص ۵۸۔

۴۔ عقد۔ ص ۵۹-۶۰۔ ۵۔ ایضاً۔ ص ۶۰۔

۶۔ ایضاً۔ ص ۶۱۔

یہ چیز ممنوع نہیں کہ دو مسئلوں میں حقیقت متضاد کی صورت پیدا ہو، مثلاً امام شافعی کے مذہب کے مطابق پڑھے کو پاک کیا اور امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق نماز پڑھائی۔ لیکن شاہ صاحبؒ کو ان دونوں صورتوں کی تفریق سے اتفاق نہیں۔ ۱۔

۴۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جس مذہب کو وہ اختیار کر رہا ہے وہ ایسا نہ ہو کہ اس میں تضاد قاضی ٹوڑ دی جاتی ہے۔ ۲۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بات وجہ ہے اور اس سے احتراز کی صورت یہ ہے کہ مقبول و مشہور مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے۔ ۳۔

۵۔ بعض کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں وہ دوسرے امام کی تقلید کر رہا ہے اس میں اسے شرح صدر ہونا چاہیے اور شرح صدر اسی کو ہوسکتا ہے جو متبعی المذہب ہو۔ ۴۔

۶۔ اور ضعیف قول یہ ہے کہ اگر اپنے مذہب کو چھوڑنے کی صورت میں اسے دوسرے ائمہ کا اوشہ ہو قول کا اتباع میسر آتا ہے تب تو اپنے مذہب سے خروج اس کے لئے اچھا ہے۔ اور اگر اس کے برعکس ہو تو اچھا نہیں۔ ۵۔

ان مختلف اقوال کو نقل کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میری رائے یہ ہے کہ متبعی المذہب کے لئے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا ایک صورت میں جائز ہے، ایک صورت میں مختار اور ایک صورت میں واجب۔

(الغرض)۔ اگر دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنے میں تضاد قاضی ٹوٹتا نہ ہو تو اس صورت میں دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ ۶۔

۱۔ عقد۔ ص ۶۲۔

۲۔ ایضاً۔ ص ۶۲۔ ۶۳۔

۳۔ ایضاً۔ ص ۶۳۔

۴۔ ایضاً۔

۵۔ ایضاً۔

۶۔ ایضاً۔

(ب)۔ اگر اسے شرح صدر ہو جائے تو اس صورت میں مختار یہ ہے کہ دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کر لیا جائے۔ بشرطیکہ اس شرح صدر کی بنیاد خواہش نفس اور طلب دنیا نہ ہو، بلکہ کوئی ایسی وجہ ہو جو شریعت میں معتبر ہے۔ ۱۔

(ج)۔ اگر اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو اور تافضی اس کے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو اس صورت

میں اپنے مذہب کے خلاف دوسرے امام کے مذہب پر عمل واجب ہے۔ ۲۔
مذاہب اربعہ میں سے مجتہدین کے کیفیت :- الانصاف^۳ میں شاہ صاحب نے تفصیل کے

ساتھ یہ بتایا ہے کہ مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب میں کب تک اور کیسے مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں اور تمام مذاہب کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار فرمایا ہے۔ اس موقع پر اس کا خلاصہ پیش کر دینا افادہ سے خالی نہ ہو گا۔ فرماتے ہیں کہ

امام ابو حنیفہ کے مذہب میں تیسری صدی کے بعد کوئی مجتہد مطلق منتسب پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے کہ مجتہد مطلق منتسب صرف وہ ہو سکتا ہے جو اعلیٰ درجہ کا محدث بھی ہو۔ اور اخلاف کا حدیث میں اشتغال پہلے بھی کم رہا ہے اور اب بھی کم ہے۔ البتہ ان میں مجتہدین فی المذہب ہوتے رہے ہیں۔ اور جس نے یہ کہا ہے کہ اجتہاد کی ادنیٰ شرط یہ ہے کہ مبسوط حفظ ہو، اس نے اس سے اجتہاد فی المذہب ہی مراد لیا ہے۔

امام مالک کے مذہب میں مجتہدین منتسب کم ہوئے ہیں اور جو شخص اس درجہ کو پہنچا بھی ہے مثلاً ابو عمر ابن عبدالبر یا قاضی ابوبکر ابن العربی، تو ان کے تفرّد کو مالکی مذہب شمار نہیں کیا جاتا۔ امام احمد کا مذہب پہلے بھی کم تھا اور اب بھی کم ہے۔ نویں صدی کے خاتمہ تک اس مذہب میں طبقہ بعد طبقہ مجتہدین پیدا ہوتے رہے ہیں۔

امام شافعی کے مذہب میں مجتہدین مطلق، مجتہد فی المذہب، اصولیین، مکملین، مفسرین

۱۔ ایضاً۔ ص ۶۴۔

۲۔ عقد۔ ص ۶۴۔

۳۔ ایضاً۔ ص ۷۷۔ ۸۰۔

اور شارحین حدیث سب سے زیادہ پیدا ہوئے ہیں۔ یہ مذہب اسناد و روایت کے لحاظ سے سب سے درست اور امام کے نصوص کے ضبط میں سب سے قوی ہے۔ اس مذہب میں امام کے اقوال اور اصحاب کے وجہ میں بڑی شدت سے تمیز کی جاتی ہے۔ اور بعض اقوال وجہ کو بعض پر ترجیح دینے میں اس مذہب میں سب سے زیادہ توجہ سے کام لیا جاتا ہے۔

امام شافعی کے ادائل اصحاب مجتہدین مطلق تھے۔ ان میں سے کوئی بھی تمام مجتہدات میں امام شافعی کی تقلید نہ کرتا تھا۔ یہاں تک کہ ابن مریج پیدا ہوئے اور انھوں نے تقلید اور تخریج کے قواعد بنائے۔ اس کے بعد ان کے اصحاب نے وہی راہ اختیار کر لی۔

اسی لئے امام شافعی کو دوسری صدی کے مجددین میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

امام شافعی کے مذہب کا مادہ، مدون، مشہور اور مخدوم احادیث ہیں۔ ایسا مادہ کسی دوسرے مذہب کو نصیب نہیں ہوا۔ موطا، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، مسند شافعی، سنن نسائی، سنن دارقطنی، سنن بیہقی اور شرح السنۃ، یہ تمام امام شافعی کے مذہب کا مادہ ہیں۔

جو شخص امام شافعی کے مذہب سے دشمنی برتے گا وہ اجتہاد مطلق کے منصب سے محروم رہے گا اور کسی شخص کو علم اس وقت تک نہیں آسکتا جب تک وہ امام شافعی اور ان کے اصحاب کے سامنے نانوئے تلمذتہ نہ کرے۔

وکن طفیلیہم علی ادب

فلا اری شافعا سوی الادب

کیا اجتہاد میں تجزیے ہو سکتے ہیں؟ کیا یہ جائز ہے کہ ایک شخص ایک باب یا ایک مسئلہ میں

مجتہد ہو، دوسرے باب اور دوسرے مسئلہ میں مجتہد نہ ہو؟ اس میں اختلاف ہے۔

بعض لوگ اس کے جواز کے قائل نہیں۔ لیکن بقول صفی ہندی اکثر لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

ابن حاجب کا مسلک اس مسئلہ میں بظاہر توقف ہے۔ ۱۰

زمکائی نے تفصیل کی ہے اور ابنا امیرالحاج نے اسے نقل کر کے اس کی تحسین بھی کی ہے کہ مجتہد کے لئے جو شرائط ہیں وہ دو قسم کے ہیں :-

۱۔ شرائط کلیہ یا شرائط عامہ۔ مثلث قوت استنباط، مجاری کلام کی معرفت، اس کی معرفت کہ کون سے دلائل مقبول ہیں، کون سے مردود۔

۲۔ شرائط خاصہ، یعنی زیر غور مسئلہ یا باب کے متعلقات کی معرفت۔ جہاں تک پہلی قسم کے شرائط کا تعلق ہے ہر دلیل اور ہر مدلول کے لئے ان تمام کا جمع ہونا ضروری ہے اور اس اہلیت میں تجزی نہیں ہو سکتی۔

اور جہاں تک دوسری قسم کے شرائط کا تعلق ہے اگر وہ جمع ہو جائیں تو اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے یعنی اس مخصوص جز میں اس کے لئے اجتہاد فرض ہو گا اور تقلید جائز نہ ہو گی۔ ۱۔ شاہ صاحب 'حجتہ' میں لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک اجتہاد میں تجزی جائز ہے۔ ۲۔ اور عقد الجید میں انوار کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ

و یجوز ان یكون مجتهدا فی باب دون باب۔ ۳۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی جمہور کی طرح اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں۔ یہ تو معلوم ہو چکا کہ جمہور کے مسلک کے مطابق اجتہاد میں تجزی جائز ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ایک باب بلکہ ایک مسئلہ میں مجتہد ہو دوسرے میں نہ ہو۔ لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر قدسے تفصیلی گفتگو کی جائے تاکہ کوئی متجدد اس مسئلہ کی آڑ لے کر مجتہد بننے کی کوشش نہ کرے۔

صورت حال یہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے۔

۱۔ کتاب

۲۔ سنت

۳۔ اجماع

۴۔ قیاس اور

۵۔ عربیت۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ جو شخص بعض مسائل میں مجتہد ہو اس کے لئے بھی ان میں سے کسی چیز کا علم ضروری ہوگا یا نہیں۔

جو لوگ اجتہاد میں تجزی کے قائل ہیں وہ متفقہ طور پر یہ دیکھتے ہیں کہ مجتہد فی بعض المسائل کے لئے صرف اس مسئلہ کے متعلقات کا جان لینا کافی ہے۔ اور مسئلہ کے متعلقات سے صرف کتاب، سنت اور اجماع مراد ہے قیاس اور عربیت مراد نہیں۔ تمام کتب اصول اس کی شاہد ہیں۔

گویا جو شخص کسی ایک مسئلہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہے اس کے لئے صرف یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کتاب میں اس کے متعلق کیا ہے، سنت اس مسئلہ میں کیا کہتی ہے، متن اور رواۃ کا کیا حال ہے، متعلقہ آیات، احادیث میں نسخ کی صورت حال کیا ہے اور اس پر اجماع ہے یا نہیں۔ اور یہ کام خصوصیت کے ساتھ اس زمانہ میں دشوار نہیں۔ قرآن کریم کے مضامین کی فہرستیں اور اس کی بے شمار تفاسیر موجود ہیں جن کی مراجعت کی جاسکتی ہے۔ معتبر کتب حدیث اور ان کی شروح کا ذخیرہ آسانی دستیاب ہو جاتا ہے جنہیں دیکھا جاسکتا ہے۔ متعلقہ احادیث کے رواۃ کی تبدیل کے سلسلہ میں ائمہ فن کی کتابیں بھی سہل الحصول ہیں جن سے رواۃ کے بارے میں تحقیق کی جاسکتی ہے۔ اقل تو یہ کام بھی آسان نہیں تاہم اس دشواری پر عبور دشوار نہیں۔

لیکن قیاس اور عربیت ایسی چیزیں نہیں جنہیں کسی ایک مسئلہ سے متعلق دیکھا جاسکے۔ اس لئے کتاب، سنت و اجماع سے متعلقات مسئلہ کی تحقیق و تنقیح کے بعد بھی اس مسئلہ میں کوئی شرعی حکم لگانے کے لئے قیاس اور عربیت کی معرفت مجتہد فی المسائل کے لئے بھی ناگزیر ہے۔ معرفت عربیت کس درجہ ضروری ہے اس کا اندازہ اس سے بھی ہوگا کہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ جب مجتہد کے لئے معرفت کتاب ضروری ہے تو معرفت عربیت کو مستقل شرط کے طور پر ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ معرفت کتاب کے لئے معرفت عربیت ناگزیر ہے۔ س۔

معرفت تیار کیے جملہ میں بنیادی چیز جس سے استنباط کا حکم پیدا ہوتا ہے طرق استدلال اور کیفیت نظر کی معرفت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی ایک مسئلہ سے متعلق اگر کوئی شخص چاہے کہ طریقہ استدلال اور کیفیت نظر کو کسی کتاب میں دیکھ لے تو یہ کم عقلی کے سوا کچھ نہیں۔

اسی طرح عربیت کے سلسلہ میں یہ تو ممکن بلکہ مفاد ہے کہ عربی زبان میں مستعمل ہر لفظ کے معنی کوئی شخص کتب لغت میں دیکھ لے لیکن یہ ممکن نہیں کہ ہر لفظ کے بارے میں کسی کتاب میں اسے یہ مل جائے کہ یہ خاص ہے یا عام، حقیقت یا مجاز، وغیرہ۔ اس کے لئے تو مہارت کی ضرورت ہے جو فن کی مہارت سے پیدا ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اصول فقہ کی اصطلاح میں مجتہد کسے کہا جاتا ہے۔ سبکی لکھتے ہیں :-

”المجتهد من له ملكة في هذه العلوم واحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع“
اور ابن السبکی لکھتے ہیں :-

”المجتهد الفقيه وهو بالغ العاقل اى ذو ملكة يدرك بها العلوم“
ابن امير الحاج لکھتے ہیں :-

وهو راعى المجتهد (الفقيه) بالغ عاقل ذو ملكة يقدر بها على استنتاج الاحكام من مأخذها۔
ارشاد انھوں میں ہے :-

”المجتهد هو الفقيه المستغرق لوسعة التحصيل ظن بحكم شرعي ولا بد ان يكون بالغاً عاتلة قد ثبتت له ملكة يقدر بها على استخراج الاحكام من مأخذها۔
ان حضرات نے مطلقاً اجتہاد کی تعریف کر کے مجتہد کی تعریف کو اس پر حفر کیا ہے، جن سے معلوم

ہوتا ہے کہ مجتہد کے لئے صاحبِ ملکہ ہونے کا قید ان حضرات نے صرف مجتہد مطلق کے لئے متعین لگائی بلکہ مطلقاً مجتہد کے لئے لگائی ہے، خواہ وہ کسی قسم کا مجتہد ہو۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص ایک مسئلہ میں وقتی اور عارضی طور پر سچی تمام کئے تو وہ مجتہد نہ کہلانے گا۔ مجتہد وہ ہوگا جس میں اجتہاد کا ملکہ پیدا ہو جائے۔

مجتہد میں اصل چیز اس کی قوتِ استنباط ہے۔ یہ قوت کتاب و سنت و اجماع کے جزئیات کے تتبع سے بھی پیدا ہوتی ہے لیکن اس کے پیدا کرنے میں سب سے زیادہ دخل معرفتِ قیاس کو ہے، اس کے بعد معرفتِ عربیت کو۔ اور جب معرفتِ قیاس و معرفتِ عربیت کے بعد اس میں استنباط کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس کے لئے کتاب و سنت و اجماع کو دیکھ کر استنباط کرنا آسان ہو جاتا ہے، خواہ وہ بعض مسائل میں استنباط کرے یا تمام مسائل میں۔

اسی لئے علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ ملکہ جب کامل ہوتا ہے تو صاحبِ ملکہ تمام مسائل میں اجتہاد پر قادر ہوتا ہے اور جب ناقص ہوتا ہے تو کسی مسئلہ میں بھی اجتہاد پر قادر نہیں ہوتا۔

کیا ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے؟ :- نظری مسائل کی دو قسمیں ہیں۔ قطعی اور ظنی۔ پھر قطعیات میں قسم کے ہیں۔

- ۱۔ عقلی، مثلاً حدوثِ عالم، وجود و صفاتِ باری، جوازِ ردیت اور خلقِ اعمال وغیرہ۔
- ۲۔ اصولی، مثلاً اجماع، قیاس اور خبر واحد کی حجیت کہ ان مسائل کے دلائل قطعی ہیں۔
- ۳۔ فقہی، مثلاً صلواتِ خمس، زکوٰۃ، صوم اور حج کا وجوب اور زنا، قتل، سرقہ، اور شرابِ خمر کی حرمت۔

ان تینوں صورتوں میں حق صرف ایک ہوتا ہے اور صرف ایک ہی مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ لہٰذا قطعیات میں غلطی کا حکم یہ ہے کہ

عقلی مسائل جو اصولِ دین میں سے ہیں ان میں غلطی، اگر ملتِ اسلامیہ کے مخالف ہے تو کافر ہوگا اور اگر اہل قبلہ میں سے ہے تو مبتدع اور ضال ہوگا۔ ۷

اصول مسائل کا مخالف مخطی آثم ہو گا۔ سہ

فقہی مسائل میں سے جو مسائل ضروریات دین میں سے ہیں ان میں مخطی کا اثر ہو گا اور جو ضروریات

دین میں سے نہیں، ان میں مخطی، اگر قاصر ہے تو آثم ہو گا، ورنہ آثم نہ ہو گا۔ سہ

ظنی مسائل جن میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو، ان کے بارے میں حسب ذیل میں قول ہیں:-

۱- ہر قول حق اور ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی، ابوالہذیل، جبائی اور ان کے بڑے

کا یہی قول ہے۔ اور ابوالحسن اشعری معتزلہ اور ایک کثیر جماعت کا بھی یہی مسلک ہے۔ سہ

۲- صرف ایک قول حق اور صرف ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ جمہور فقہاء اسی کے تائل ہیں اور ائمہ

اربعہ سے بھی یہی منقول ہے۔ ائمہ اربعہ کی طرف اس قول کا انتساب ان کے نصوص پر مبنی نہیں

بلکہ ان کی بعض تصریحات سے مستخرج ہے۔ سہ

۳- صرف ایک قول حق، لیکن ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ امام ابویوسف، امام محمد، ابن مرتبج، ابو حامد،

اہل عراق اور اصحاب مالک کا یہی مسلک ہے۔ سہ

۱- خضریٰ - اصول فقہ - ص ۲۶۲۔

۲- ارشاد - ص ۱۴۰۔ ۳- آمدی - ج ۲ ص ۱۴۹۔

۴- ارشاد - ص ۲۶۱۔ ۵- ایضاً۔

۶- تحریر و تقریر - ج ۳ ص ۳۰۶۔

۷- عقد - ص ۱۵۔ لیکن علامہ آمدی لکھتے ہیں کہ ایک یا ہر مجتہد کے مصیب ہونے میں امام ابو حنیفہ،

امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور ابوالحسن اشعری کے دونوں قول ملتے ہیں (الاحکام ج ۳۔

ص ۱۵۰) اور علمائے احناف کی کتب اصول میں رائج قول یہ ملتا ہے کہ "المجتہد مخطی و

یصیب" اصول ہندوی، مع کشف، ج ۴ ص ۱۳۶، منار، مع کشف، ج ۲ ص ۶۹۔ اور اس

کے بارے میں فخر الاسلام ہندوی کہتے ہیں۔ علیٰ هذا اور کنا مشائخنا وعلیہ مضمی اصحابنا

المتقدمون۔

۸- ارشاد - ص ۲۶۱۔

لفظی مسائل میں اگرچہ یہ اختلاف ہے کہ ہر مجتہد معصوب ہوتا ہے یا صرف ایک، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ایسے مسائل میں غلطی آثم نہیں ہوتا۔

شاہ صاحب کے تحریر سے ایک اشتباہ اور ایسے کا ازالہ بادشاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شیخ ابو الحسن اشعری، قاضی ابوبکر، امام ابویوسف، امام محمد، ابن سیرک اور طاہرہ اور معتزلہ میں سے جو ہر مسئلہ میں اس کے قائل ہیں کہ ہر مجتہد معصوب ہوتا ہے۔

شاہ صاحب کی یہ بات اگرچہ صحیح ہے لیکن اس سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید یہ تمام حضرات اس بنیاد میں بھی متفق ہیں جس پر بڑی حد تک اصابت مجتہد کا ملنا ہوتا ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کے مابین اس پر اتفاق کے باوجود کہ ہر مجتہد معصوب ہوتا ہے بنیادی اختلاف یہ ہے کہ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک حق صرف ایک ہوتا ہے اور قاضی ابوبکر شیخ ابو الحسن اشعری اور معتزلہ کے نزدیک حق صرف ایک نہیں ہوتا بلکہ ظن مجتہد کے تابع ہوتا ہے اور وہ عام نتائج حق ہوتے ہیں جن پر مجتہدین کے اجتہادات انہیں پہنچا دیں۔

اصابت مجتہد کے بارے میں شاہ صاحب کے رائے :- شاہ صاحب نے اس مسئلہ میں نہایت تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔

شرائع کے دو قسمیں :- شاہ صاحب نے شرعی مسائل کو دو قسموں پر منقسم کیا ہے۔

۱۔ وہ مسائل جو صریح کتاب، صریح اور مشہور حدیث، طبقہ ادنیٰ کے اجماع، یا کتاب و سنت پر تلبیس

۱۔ شرح عقد ج ۲ ص ۲۹۴، خضریٰ، اصول فقہ ص ۲۶۳، آمدی ج ۲ ص ۱۳۸۔ البتہ نظامہ

آمدی نے ابوبکر اعم، ابن علیہ، بشر مرسی، اور ظاہرہ اور امامیہ جو قیاس کی نفی کرتے ہیں، ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ حضرات اس کے قائل ہیں کہ ہر واقعہ میں ایک قطعی دلیل ہوتی ہے اور اگر مجتہد اس دلیل پر فائز نہ ہو تو آثم ہوتا ہے۔ (آمدی حوالہ سابقہ)

واقعہ رہے کہ اندامہ اربعہ کے اکثر فقہاء اور بہت سے متکلمین اس کے قائل ہیں کہ یہ دلیل ظنی ہوتی ہے اسی لئے وہ غلطی کے آثم ہونے کے قائل نہیں۔ (التقریر۔ ج ۲ ص ۲۰۷)

جلی سے ثابت ہیں اور جی میں کسی قسم کا حقا نہیں۔

۲۔ وہ مسائل جن میں دلائل کا اختلاف ہے، یا مسئلہ سے متعلق احادیث شافعیہ نہیں، یا صریح دلیل نہ ہونے کی وجہ سے استنباطات و قیاسات باہم متخالف ہیں، اور حق و جبرہ سے حقیقت واضح نہ ہوتی اور حقا باقی رہ گیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کے مسائل کا مخالف معذور نہیں۔ ۱۔
اس خیال کی تعبیر ہم یوں بھی کر سکتے ہیں کہ ان میں حق صرف ایک ہوتا ہے، مصیب بھی صرف ایک ہوتا ہے اور غلطی معذور نہیں ہوتا۔

دوسری قسم کے مسائل کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایک مصیب ہوتا ہے دوسرا معذور۔ ۲۔
غور کیا جائے تو شاہ صاحب کے بیان کردہ ان دونوں قسموں کے مسائل میں پہلی قسم قطعیت کی ہے، دوسری قطعیت کی، اور دونوں کا جو حکم شاہ صاحب نے بیان کیا ہے وہ دوسرے علماء اصول کے بیان کردہ حکم سے مختلف نہیں۔

اختلاف کے چار قسمیں ہیں ۱۔ ایک موقع پر پہلے تو شاہ صاحب نے اجمالی طور پر اختلاف کی حسب ذیل چار قسمیں اور ان کا حکم بیان کیا ہے۔

۱۔ جس میں حق قطعی طور پر متعین ہو اور جس کی نقیض کو باطل ہونے کی وجہ سے یقیناً توڑ دیا جاتا ہے (اس میں مصیب یقیناً صرف ایک ہوتا ہے)۔

۲۔ جس میں حق غالب رائے سے متعین ہو۔ اس کی نقیض قطعی طور پر باطل ہوتی ہے (اس میں مصیب غالب رائے سے صرف ایک ہوتا ہے)۔

۳۔ جس میں جانبین یقینی طور پر غیر فیہ ہوں (اس میں یقیناً ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے)۔

۴۔ جس میں جانبین غالب رائے سے غیر فیہ ہوں۔ (اس میں غالب رائے سے ہر مجتہد مصیب ہوگا)۔

اس کے بعد تفصیل کے ساتھ وہ صورتیں بیان فرمائی ہیں جن میں صرف ایک مجتہد مصیب ہوتا ہے، وہ صورتیں بھی آج کے میں ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ یہ دونوں صورتیں شاہ صاحب کے کلام میں مخطوط ہیں جنہیں تمنا کر کے بیان کر دینا زیادہ مناسب ہوگا۔

وہ صورتیں جن سے میرے صرف ایک مجتہد مصیب ہوگا۔ ۱۔ اگر کوئی مسئلہ ایسا ہے جس میں تضاد قاضی توڑ دی جاتی ہے بایں طور کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی صحیح اور معروف نص موجود ہو تو اس کے خلاف ہر اجتہاد باطل ہوگا۔ (گو یا اس صورت میں مصیب صرف ایک ہوگا)۔ ۲۔ اگر ایک کو خبر واحد صادق پہنچی اور دوسرے کو نہ پہنچی تو پہلا مصیب ہوگا۔ دوسرا اس وقت تک معذور ہوگا جب تک یہ نص اس تک نہ پہنچ جائے۔ ۳۔

۳۔ اگر اجتہاد کسی ایسے واقعے سے متعلق ہو جس کا وقوع پہلے ہو چکا ہے لیکن وقوع کے بعد حال مشتبہ ہو گیا مثلاً زید کی موت یا حیات تو اس میں یقیناً صرف ایک صورت حق ہوگی اور خطئی اپنے اجتہاد میں معذور ہوگا۔ ۴۔

وہ صورتیں جن سے ہر مجتہد مصیب ہوگا۔ ۱۔ اجتہاد اگر کسی ایسے معاملہ میں ہو جو مجتہد کی تحریر پر منوط ہے اور دونوں کے مآخذ متقارب ہیں اور ان میں سے کوئی مآخذ بھی ذہنوں سے اس طرح بعید نہیں کہ صاف طور پر معلوم ہو کہ اس مجتہد نے کوتاہی کی ہے اور وہ لوگوں کے عرف اور ان کی عادت سے نکل گیا ہے تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔ ۲۔

۱۔ ایضاً۔ ص ۱۶۔ جن صورتوں میں تضاد قاضی توڑ دی جاتی ہے ان کے بارے میں زنجانی لکھتے ہیں:-

”لا ینقض الحکم فی الاجتہادیات، فان خالف نعتاً او اجماہاً او قیاساً جلیئاً، او حکم بخلاف اجتہاد، او بخلاف نص امامہ، ولم یقلد غیرہ، او لم یجتزئ (یعنی لم یجتزئ لہ تقلید ضمرہ مولف) نفی۔ لب الامول۔ ص ۱۴۹۔ اور شاہ صاحب بھی لکھتے ہیں کہ تضاد قاضی اگر مرتب قرآن،

مرتب سنت مشہور، مرتب اجماع یا مرتب قیاس جلی کے خلاف ہو تو وہ نافذ نہ ہوگی (ازالہ) ص ۱۰۳ ج ۱۔

۲۔ ایضاً۔ عقد ص ۱۶-۱۸۔ ازالہ ج ۱ ص ۱۰۹۔ ۳۔ عقد ص ۱۶۔

۴۔ عقد ص ۱۶۔ شاہ صاحب اسے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ مثلاً کسی شخص نے دو آدمیوں میں سے ہر (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

- ۲۔ اگر کسی ایسے معاملہ میں اجتہاد ہے، جس میں اختیار دیا گیا ہے۔ مثلاً احرف قرآن یا دعاؤں کے جیسے یا کوئی ایسا کام جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی تسبیح کے لئے کئی طرح پر کیا ہو، اور اسی کام پر پہلو مصلحت پر حاوی ہو، تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔
- ۳۔ اگر کسی مسئلہ میں متخالف احادیث و آثار ہیں اور ہر مجتہد نے ایک کی دوسرے کے ساتھ تطبیق یا ایک کی دوسرے پر ترجیح کی کوشش کی اور اس طرح دونوں مجتہدوں میں اختلاف ہو گیا، تو دونوں مصیب ہوں گے۔

۴۔ استعمال شدہ الفاظ اور ان کی جامع و مانع حدود میں یا ارکان و شروط کی معرفت میں دو مجتہدوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ایک سے کہا کہ جو فقیر بھی تمہیں ملے میرے مال میں سے اسے ایک ایک درہم دے دینا۔ انہوں نے دریافت کیا کہ ہم یہ کیسے معلوم کریں کہ وہ فقیر ہے تو انہیں بتایا کہ جب تم فقر کے قرائن کا اچھی طرح تتبع کرو اور تمہیں اس کے فقیر ہونے کا اطمینان ہو جائے تو اسے ایک درہم دے دینا۔ اس کے بعد ایک شخص کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہوا۔ ایک نے کہا کہ وہ فقیر ہے، دوسرے نے کہا کہ فقیر نہیں اور دونوں کے مآخذ اتنے متقارب ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو اختیار کیا جاسکتا ہے تو دونوں مصیب ہوں گے۔ اس لئے کہ صاحب مال نے اپنے حکم کو اسی پر دائر کیا تھا کہ تحری کے بعد جسے بھی تم فقیر سمجھو اسے دے دینا۔ اور ہر ایک نے بغیر کسی ظاہری کوتاہی کے تحری کے بعد اس کے بارے میں ایک خیال قائم کر لیا۔ البتہ اگر کسی ایسے بڑے تاجر کو درہم دیا جس کے خدم و حشم بھی موجود ہیں تو جس نے اسے فقیر سمجھا، کہا جائے گا کہ اس نے کوتاہی کی، اور جس شبہ کی وجہ سے اس نے فقیر سمجھا ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ پس یہاں دونوں صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ حقیقتہً وہ شخص فقیر ہے یا نہیں۔ اس معاملہ میں حق یقیناً ایک ہوگا اور نقیضین جمع نہ ہوں گے۔ دوسری یہ کہ جس نے کسی کو اپنے گمان میں فقیر سمجھ کر درہم دے دیا وہ مطیع ہو گیا یا نہیں۔ تو مطیع یقیناً وہ ہوگا۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ جس کا گمان حقیقت کے مطابق ہے وہ حظ وافر پائے گا۔ (ایضاً)

کا اختلاف ہوا اور یہ اختلاف ذکر، حذف یا تحریک سناط کی وجہ سے ہوا یا اس وجہ سے کہ جس چیز کا وصف عام بیان کیا گیا ہے وہ اس خاص صورت پر صادق آتی ہے یا نہیں یا کسی کلیہ کو اس کے جزئیات پر منطبق کرنے میں اختلاف ہوا اور ہر مجتہد نے ایک مفردوائے قائم کوئی، تو دونوں مصیب ہوں گے۔ ۱۔

۵۔ فروج جن اصولی مسائل پر متفرع ہوتی ہیں ان اصولی مسائل ہی میں دو مجتہدوں کا اختلاف ہو گیا، تو اگر دونوں مجتہدوں کے مآخذ متقارب ہیں تو دونوں مصیب ہوں گے۔ ۲۔

۶۔ اگر اختلاف کا منشاء دو دلیلوں کے درمیان طرق جمع کا تعدد یا قیاس ضمنی ہے تو دونوں مصیب ہوں گے۔ ۳۔

احابت مجتہد کے بحث کا خلاصہ۔ احابت مجتہد کی بحث کو ختم کرتے ہوئے شاہ صاحب نے خود ہی اس کا ایک نفیس خلاصہ پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ:-

مجتہد اپنے اجتہاد سے جس حکم میں گفتگو کرتا ہے دراصل وہ حکم صاحب شرع علیہ الصلوٰت و التسلیمات کی طرف منسوب ہوتا ہے، یا تو بعینہ آپ کے الفاظ کی طرف یا اس علت کی طرف جو آپ کے الفاظ سے ماخوذ ہوتی ہے۔

اور جب صورت حال یہ ہے کہ ہر اجتہاد کے دو مقام ہیں:-

ایک یہ کہ صاحب شرع نے اپنے کلام سے کیا یہی معنی مراد لئے ہیں یا کوئی اور۔ اور جب آپ نے منصوص علیہ حکم پر گفتگو فرمائی تو کیا فی نفسہ اسی علت کو حکم کا مدار قرار دیا تھا یا نہیں۔

اگر اس حیثیت سے مجتہدین کے مصیب ہونے پر بحث کی جائے تو یقیناً بلا تعین صرف ایک

مجتہد مصیب ہوگا دوسرا مصیب نہ ہوگا

دوسرے یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ آپ نے

۱۔ عقد۔ ص ۱۷۷-۱۸۰

۲۔ عقد۔ ص ۱۸۰-۱۹۰

۳۔ ازالہ۔ ج ۱ ص ۱۰۹

اپنی اُمت کو صراحتاً یا دلائل سے یہ حکم بھی دیا ہے کہ جب آپ کے نصوص اُمت پر مختلف ہوں یا آپ کے نصوص میں سے کسی نص کے معانی میں اختلاف ہو تو وہ اس بات پر مامور ہیں کہ اجتہاد کریں اور اس میں سے جو حق ہو اس کی معرفت کے لئے بقدر امکان اپنی طاقت صرف کریں۔ اور جب کسی مجتہد کے نزدیک ان میں سے کوئی صحت متعین ہو جائے تو اس پر اس کا اتباع واجب ہے۔

مثلاً حضورؐ نے یہ حکم لیا کہ تاریک رات میں جب قبلہ مشتبہ ہو جائے تو من پڑا جب ہے کہ تحری کریں اور تحری کے بعد جو جہت متعین ہو اُس طرف رخ کر کے نماز پڑھ لیں۔ ظاہر ہے کہ اس حکم کو شریعت نے تحری کے وجود پر اس طرح معلق کیا ہے جس طرح نماز کے وجوب کو وقت پر یا نیچے کی تکلیف کو بلوغ پر۔ پس اگر بحث اس حیثیت سے ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مسئلہ ایسا ہے جس میں قضاء قاضی توڑ دی جاتی ہے تب تو اس کا اجتہاد یقیناً باطل ہے۔ اسی طرح اگر اس معاملہ میں کوئی صحیح حدیث موجود ہو اور مجتہد نے اس کے خلاف حکم کیا ہو تب بھی اس کا اجتہاد باطل ہوگا۔ لیکن اگر دونوں مجتہدوں نے وہ راہ اختیار کی جو انہیں اختیار کرنی چاہیے تھی اور کسی نے صحیح حدیث کی مخالفت نہیں کی اور نہ کوئی ایسی بات کہی جس میں قاضی کا فیصلہ یا مفتی کا فتویٰ توڑ دیا جاتا ہے تو اس صورت میں دونوں مجتہد مصیب ہوں گے۔ سہ

ۛ ۛ ۛ

خانقاہ سراجیہ کا عظیم دینی کتب خانہ

چند ضروری توضیحات

قاضی محمد شمس الدین

ماہ نامہ فکر و نظر، بابت ماہ اپریل ۱۹۷۰ء میں ہلدارم محترم پروفیسر محمد رفیع اللہ خان صاحب کا ایک بیش قیمت مضمون بعنوان "ایک عظیم دینی کتب خانہ" شائع ہوا تھا۔ چونکہ پروفیسر صاحب موصوف کا خانقاہ سراجیہ کنڈیاں میں بہت مختصر قیام رہا اس لئے مضمون میں چند تسامحات رہ گئے۔ مناسب معلوم ہوا کہ تاریخی فکر و نظر کی تکمیل معلومات کے لئے چند توضیحات پیش کر دی جائیں۔

۱۔ پروفیسر صاحب موصوف نے تحریر فرمایا ہے کہ

"اس کتب خانے کی بنیاد مولانا ابوالسعد احمد خان صاحب نے ڈالی، مصنف ایک جید عالم تھے۔ ۱۹۵۷ء یہاں لفظ "مصنف" بالکل بے عمل ہو گیا ہے۔ غالباً پروفیسر صاحب لفظ "بانی" یا "موصوف" لکھنا چاہتے تھے۔

۲۔ اسی صفحہ پر لکھا ہے "مولانا نے اپنی کتابوں کے ساتھ اپنی زرعی جائیداد بھی اس مقصد کے لئے وقف" کر دی تھی، اس لئے کتب خانہ سے استفادہ کرنے والوں کے لئے قیام و طعام کا بلا معاوضہ مناسب انتظام ہے۔"

یہاں یہ توضیح ضروری ہے کہ مذکورہ کتب خانہ "وقف" ہے۔ نہ ہی اس کی زرعی جائیداد "وقف" ہے۔ حضرت مولانا احمد خان صاحب اس علاقہ کے خاندانی بڑے زمیندار تھے اور خاندانی مہمان نواز بھی۔ اور ان کے بعد وہی روش ان کے خلفائے قائم رکھی کہ ہر وارد اور صادر کے لئے اس کے حسب حال مناسب وقت تک قیام و طعام خانقاہ شریف کی طرف سے مفت کیا جاتا ہے۔ مگر اصطلاحی وقف کچھ بھی نہیں۔

۳۔ ۱۹۵۷ء پر تخریج احادیث مبسوط کی نسبت حضرت مولانا احمد خان صاحب کی طرف کی ہے جو

میچ نہیں ہے۔ یہ تحریر مولانا موصوف کے رشد حضرت خواجہ محمد سراج الدین صاحب نے موسیٰ زئی شریف میں شروع کی تھی اور تکمیل کے لئے مولانا ابوالسعد احمد خان صاحب کے سپرد کی تھی مگر انیسویں صدی کے حضرت مولانا ابوالسعد کی عمر نے وفات کی اور یہ کام ان کی زندگی میں مکمل نہ ہو سکا۔

لَعَلَّ اللّٰهَ يُخَدِّثُ بَعْدُ ذٰلِكَ اَمْرًا - (شاید اللہ اس کے بعد کوئی سبیل پیدا کر دے)

کتب خانہ کے معنوی سے افادیت :- سوال یہ ہے کہ اس دور افتادہ جھل میں اتنا عظیم اور بیش قیمت

کتب خانہ کیسے فراہم ہو گیا، اور اس فراہمی کا مقصد کیا تھا؟ - یہ ایک حقیقت ہے کہ تصوف کے سلاسل اربعہ شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقی روح تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں۔ بقول عارف روحی علیہ الرحمۃ -
علم باطن ہم جو مسک علم ظاہر ہم جو شیر

اور اپنے اپنے زمانے میں ان سلاسل کے تربیت یافتہ کامل و مکمل صوفیہ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے رشد و ہدایت کی طرف لوگوں کی عمدہ رہبری فرمائی۔ مگر آئندہ زمانہ میں ان سلاسل کے اعمال و اشغال میں کچھ لوگوں نے بڑا غلو کیا اور انہیں اغراض مبتدعہ کے اثبات کے لئے فرضی اور وضعی روایات سے کام لیا۔ بقول شاعر -

چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

حضرت مولانا احمد خان صاحب قدس سرہ نے علم تصوف کو اصل شریعت کے مطابق کرنے کے لئے ضروری سمجھا کہ علوم دینیہ کا ایک جامع کتب خانہ فراہم کیا جائے۔ اور نقد و جرح کے بعد جو بات منقح ہو جائے اس پر عمل کیا جائے۔ خانقاہ سراجیہ کی یہ ایک اہم خصوصیت تھی کہ جو شخص بھی کوئی مسئلہ کسی فن کا بیان کرے، وہ کتابوں میں سے بھی نکال کر دکھائے۔ اور چونکہ مذاہب اربعہ اور سلاسل اربعہ کی، اور ان کے متعلقات کی، ہر قسم کی کتابیں بہت ہی کثیر تعداد میں موجود تھیں، اور مسئلہ کے تسلیم ہونے کی شرط یہ تھی کہ کتابوں کے حوالے سے مسئلہ ثابت کیا جائے، اس لئے کوئی شخص کوئی کمزور یا بے دلیل بات کرنے کی جرأت ہی نہ کر سکتا تھا۔

دوسری خاص بات جو اس کتب خانہ سے متعلق تھی، وہ یہ تھی کہ حضرت مولانا ابوالسعد احمد خان صاحب طریقت کے مرشد اور مرقی تھے، طریقت میں عالی ظرفی، وسعت قلبی اور دوسروں کی رائے کے مناسب احترام اور اختلاف کی صورت میں موزوں و ملائم معارفہ کی تربیت اپنے متبعین کو ہمیشہ دیتے رہتے تھے۔ یہاں مختلف تخیل علماء کا اجتماع و اجتماع تھا۔ حضرت کے خدام میں اکثریت اجلہ علماء کی تھی۔ مولانا عبدالحق

صاحب مرحوم بانی دارالعلوم کبیر والا ضلع ملتان، مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم سرگودھا اور مولانا قاضی محمد صدر الدین صاحب بانی خانقاہ نقشبندیہ ہری پور، ہزارہ جیسے محقق علماء شریک محفل رہتے تھے۔ ایسے حالات میں آزاد کا اختلاف لازمی تھا۔ اور اس اختلاف کو اجتماع کی صورت میں تبدیل کرنے کے لئے ایک بڑے کتب خانہ کی ضرورت تھی جو حضرت موصوف نے اپنے ذاتی وسائل سے اکٹھا کیا، اور اس طرح اپنے خدام علماء کی تربیت فرماتے تھے۔ بسا اوقات دورانِ بحث مسئلہ کا کوئی کمزور پہلو خود اختیار فرما لیتے، اور دوسرے علماء علم و فضل اسی مسئلہ کے مضبوط پہلو پر وارد تحقیق دیتے رہتے، جب کافی بحث ہو چکتی، تو قید حضرت صاحب اپنی رائے سے رجوع فرما کر دوسرے علماء کی ثابت کردہ رائے کو اختیار فرما لیتے۔ اس سے مستفیدین کو در طرح کے فائدے ہوتے۔ ایک تو یہ کہ ہمیشہ مسئلہ کے راجح اور مضبوط پہلو کو اختیار کیا جائے۔ دوسرا فائدہ یہ کہ جب مسئلہ کا راجح اور مضبوط پہلو سامنے آ جائے تو چاہے اسے کسی جھوٹے آدمی نے ہی ثابت کیا ہو، اس کو بے چون و چرا تسلیم کر لینا چاہیے۔

فراہمے کتبے :- مولوی عبدالنواب صاحب تاجر کتب ملتان، ابناء مولوی محمد بن غلام رسول سوتی بمبئی، عبدالصمد و اولادہ سورت، اور کلکتہ کے بعض بڑے تاجرانِ کتب کو حضرت کی ہدایت تھی کہ جب بھی کوئی نئی کتاب آئے فوراً خانقاہ سراجیہ کنڈیاں کو اطلاع دی جائے، اگر یہاں ضرورت نہ ہو تو پھر کسی اور کو فروخت کی جائے۔ اس کے علاوہ مطبع بریل لیڈن، الینڈ اور لندن کے بعض بڑے کتب فروشوں سے بھی مراسلت رہتی تھی اور مطبوعات یورپ ان کے ذریعے فراہم ہوتی تھیں۔ ذوق بے حد نفیس تھا۔ ایک کتاب آئی، بعد کو پتہ چلا کہ فلاں مطبع میں یہ کتاب زیادہ صحت سے چھپی ہے، وہ کتاب بھی منگوا لی، پھر معلوم ہوا کہ یہی کتاب مصر یا استنبول میں بہت خوب صورت چھپی ہے، وہ بھی منگوا لی۔

لغت کی مشہور کتاب قاموس کی شرح تاج العروس آئی۔ اس کے بعد معلوم ہوا کہ قاموس کے متعلق ایک کتاب قسطنطنیہ میں "الجباسوس علی القاموس" کے نام سے چھپی ہے، وہ بھی منگوا لی، قاموس کے متعلق ہی ایک نایاب قلمی کتاب الادبوس علی القاموس بھی کتب خانہ میں موجود ہے۔

لغات حدیث کی مشہور کتاب نہایت ابن اثیر (۴ جلد) ایک کباڑی کے یہاں سے چار روپے میں دست یاب ہو گئی، کتاب کی عظمت کے پیش نظر جلد بندی کے لئے یہی کتاب کلکتہ بھیجی گئی، وہاں سے اس کتاب کی بغیر گنت مراکوئید کی جلد ازالمیشام روپے میں بن کر آئی۔ اور یہ اثر تالیس روپے آج کے نہیں

۲۱۹۲۴ کے تھے۔

تفسیر روح المعانی کی اطلاع آئی۔ اس کی قیمت کے مطابق رقم اس وقت پاس موجود نہ تھی حضرت بڑے متفکر تھے۔ ایک وقت کا کھانا نہ کھا سکے۔ آپ کی اہلیہ محترمہ کو جب صورت حال کا علم ہوا، تو موصوفہ نے اپنا طلائی مارا کر پیش کر دیا کہ فی الوقت اگر فروخت کر کے آپ کتاب منگوالیں۔

آپ کو اپنی کتابوں سے عشق کی حد تک لگاؤ تھا۔ حتی الامکان کتاب عاریتاً نہیں دیتے تھے، فرمایا کرتے تھے کہ کتاب ایک بار گھر سے نکل جائے تو ٹھیک سے واپس نہیں آتی۔ یہ شعر بھی پڑھا کرتے تھے۔

الا یا متعبد الکتب اقص
فان اعارتی للکتب عار

محبوبی من الدنيا کتابت
وہل البصرت محبوباً یعار

(مخبردار اے کتابیں عاریت مانگنے والے ایسا نہ کر، کیونکہ میں کتابیں عاریت دینے میں عار محسوس کرتا ہوں۔ دنیا میں میرا محبوب کتاب ہے۔ اور تم نے دیکھا ہے کہیں محبوب بھی عاریت دیا جاتا ہے۔)

ایک دفعہ ایک مولوی صاحب کتب خانہ میں کوئی کتاب دیکھ رہے تھے۔ کتاب پر معمولی سا غبار محسوس ہوا۔ تو غبار جھاڑنے کے لئے زور کے ساتھ کتاب دھپ سے بند کی۔ حضرت مولانا برآمدہ میں بیٹھے تھے، بیتاب ہو کر اٹھے اور دوڑ کر اندر تشریف لے گئے، مولوی صاحب سے پوچھا کہ اتنے زور سے آپ نے کتاب بند کی تھی؟ ان مولوی صاحب نے مجھ سے ہوتے ہوئے کہا کہ حضرت! کتاب پر گرد و غبار تھادہ جھاڑنے کے لئے میں نے زور سے کتاب بند کی۔

حضرت نے فرمایا، مولوی صاحب! مجھے بیوی یا بیٹی کی کالی سے اتنا صدمہ نہیں ہوتا جتنا اپنی کتاب کی بے حرمتی دیکھ کر ہوتا ہے۔ غبار ہی صاف کرنا تھا تو رد مال سے آہستہ سے صاف کرتے۔ پھر اپنے عربی رد مال سے آہستہ آہستہ کتاب کو صاف کر کے بتلایا کہ اس طرح نرمی سے صاف کر لینے، آپ کی دھپ تو میرے دل پر لگی۔

خاتقاہ سراجیہ کی چند خصوصیات

اتباع کتاب و سنت ہے۔ ہر چند کہ شریعت و طریقت ایک ہی منزل مقصود کی دو راہیں یا ایک ہی حقیقت کے دو عنوان ہیں، مگر اس امر واقع سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعض جاہل صوفیاء تو ایک

طرف، علماء و فقہاء بھی جب کبھی سلوک و تدبیر کی حدود میں داخل ہوتے ہیں تو ان کا قدم گملا جاوے
اعتدال سے ہٹ جاتا ہے۔ اور وہ اپنے سلسلہ کی رسومات کی ادائیگی میں اتنا اہتمام اور شدت اختیار
کر جاتے ہیں کہ اتباع کتاب و سنت کا دامن ہاتھ سے جاتا رہتا ہے اور بدعات کو طریقت سمجھتے ہوئے
اعتقادی اور عملی معصیتوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ مگر حضرت مولانا ابوالسعد احمد خان صاحب اس سے
مختلف تھے۔ آپ کا ہر عمل سنت کے سانچہ میں ڈھلا ہوا تھا اور اپنے متبعین کو بھی اتباع سنت کی
تلقین و تاکید فرماتے رہتے تھے۔ آپ وسیع العلم ہونے کے ساتھ بے حد وسیع القلب تھے۔ خانقاہ
شریف میں ہر قسم کے مبتلاء معاصی اشخاص آتے رہتے مگر حضرت کبھی بھی کسی کا عیب اس کے سامنے بیان
نہیں کرتے تھے، نہ کبھی کسی کے عیب پر تمسخر یا طنز کرتے۔ تصوف کے اس اصول پر عمل تھا:-

لا تعیر بمعصیۃ اخیک۔ نفعہ اللہ و یتلک۔ (کسی گناہ پر اپنے مسلمان بھائی کو طعنہ مت
دو، الیہ نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے وہ گناہ چھڑا کر تمہارے ساتھ لگا دے)۔

یہ بھی فرماتے تھے کہ علماء ظواہر لوگوں کے کانوں کو نصیحت کرتے ہیں اور ارباب قلوب لوگوں کے
دلوں کو مخاطب کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ کی باطنی توجہ اور صحبت کا اثر یہ تھا کہ اہل معاصی کو حضرت کی
صحبت کی برکت سے اپنے معاصی سے خود بخود نفرت ہو جاتی تھی۔

ایک خاص عادت مبارکہ یہ بھی تھی کہ دوسرے مذاہب کا ان مسائل میں خیال رکھتے تھے جن میں
اپنے مذہب کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو۔ مثلاً دو سجدوں کے درمیان اخلاف کے نزدیک کوئی ذکر
ثابت نہیں مگر خابلد کے نزدیک دو سجدوں کے درمیان اللہم اغفر لی پڑھنا فرض ہے۔ آپ بھی
سنن و نوافل میں بین السجدین اللہم اغفر لی پڑھا کرتے تھے۔ اسی طرح قعدہ اخیرہ میں علماء ظواہر کے
ز نزدیک دعا "اللہم انی اعوذ بک من عذاب القبر الخ" پڑھنی فرض ہے، حتیٰ کہ اس دعا کے سوا کوئی
اور دعا پڑھنے سے۔ علماء ظواہر کے نزدیک نماز ہی درست نہیں ہوتی، آپ بھی یہ دعا پڑھتے تھے۔
نیز اہل ظواہر کے نزدیک فجر کی سنتوں اور فرض کے درمیان تھوڑی دیر لیٹ جانا ضروری ہے، آپ بھی
سنتوں اور فرض کے درمیان گھر میں لیٹ جایا کرتے تھے۔

ایک سے اہم ملفوظ:- آخر میں ایک اہم ملفوظ مبارک جو کتابوں کے متعلق ہی ہے درج کیا جاتا ہے۔
فرماتے تھے کہ تصوف کی حقیقت تو مرشد کامل کے بغیر ٹھیک سے سمجھ میں نہیں آتی۔ لیکن اگر کوئی

آدمی کتاب عوارف المعارف مؤلف شیخ شہاب الدین سہروردی، غنیۃ الطالبین، کتاب شرح الحکم مؤلف ابن عطاء اللہ اسکندری، رسالہ کشمیریہ امام ابوالقاسم کشمیری اور مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی زیر مطالعہ رکھے تو علم تصوف صحیح ہو جاتا ہے۔

نیز اس زمانہ میں صحیح تصوف کے فقدان اور غلط تصوف کے رواج پر اکثر تأسف رہتے اور فارسی اور عربی کے درج ذیل اشعار گاہے گاہے بڑی حسرت سے پڑھا کرتے تھے۔

۱۔ بیغیا، آنچناں بردزد، خوان می پرستان را

نہ می ماند نہ می خانه نہ ساقی ماند نے ساغر

۲۔ اما الخیام فنا نہما کنیا مہم و آزی نسا المحی غیر نسا ہا

(خیمے تو انہی جیسے ہیں مگر قبیلے کی عورتیں وہ نہیں۔)

ایکے اچھے روایت :- آپ نے ایک روایت یہ قائم فرمائی کہ اپنی زندگی میں ہی حضرت

مولانا محمد عبداللہ صاحب کو، اپنی نرینہ صاحبہ علم و عمل اولاد کو چھوڑ کر، اپنا جانشین نامزد کر دیا۔ مولانا سلیم پور تحصیل جگڑوں ضلع لدھیانہ کے باشندہ تھے۔ چنانچہ آپ کے بعد چودہ برس مولانا عبداللہ زب سجاد رہے۔ مولانا عبداللہ صاحب نے بھی اپنی زندگی میں موجودہ سجادہ نشین صاحب مولانا خان محمد صاحب کو نامزد فرما دیا تھا، حالانکہ مولانا عبداللہ صاحب کے بھی صاحب زادے حافظ مولوی محمد عابد صاحب موجود تھے۔

اخبار و افکار

دقائق نگار

۲۵ اکتوبر ۱۹۷۱ء

برن یونیورسٹی کے پروفیسر برگل DR. J. C. BURGEL سفیر سوئٹزرلینڈ کے ہمراہ ادارہ تحقیقات اسلامی تشریف لائے۔ ڈاکٹر برگل علوم شرقیہ کے استاذ ہیں۔ انہوں نے ”قرون وسطیٰ کی اسلامی شاعری میں حقیقت پسندی زور بیان اور تخیل۔“

“REALISM, RHETORICS AND FICTION IN ISLAMIC

POETRY OF THE MIDDLE AGES”

کے عنوان پر اپنا تحریری مقالہ انگریزی میں پڑھا۔ انہوں نے عربی، فارسی، ترکی نیز اردو کی شاعری کے حوالہ سے موضوع پر روشنی ڈالی۔ اپنی تعارفی تقریر میں ڈاکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی نے اس نکتے کی طرف اشارہ کیا کہ اسلام فنون لطیفہ بالخصوص شاعری کی حوصلہ افزائی نہیں کرتا۔ اور میدان شاعری میں مسلمانوں کے کارناموں کو اسلامی شاعری کہنا محل نظر ہے۔ اگر کسی چیز کو اسلامی شاعری کہا جاسکتا ہے تو وہ صرف ان شعراء کا کلام ہو سکتا ہے جنہوں نے اسلام کی حمایت اور اس کی تعلیمات کی اشاعت کے لئے اپنے فن کو استعمال کیا۔ اور اس کی مثالیں بہت شاذ ہیں۔

پروفیسر برگل کے مقالہ کو اس لحاظ سے قابلِ تدرک کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک ایسے شخص کی کوشش کا نتیجہ تھا جس کے لئے وہ تمام زبانیں اجنبی تھیں جن پر انہوں نے اپنے مقالے کی بنیاد رکھی تھی۔ غالباً اسی لئے ان کے مقالے میں لوگوں نے گہری دلچسپی لی۔ لوگوں نے مقالے کو غور سے سنا اور تبصرے بھی کئے۔

۱۲ نومبر ۱۹۷۱ء

ادارہ تحقیقات اسلامی کے ڈاکٹر جناب محمد سفیر حسن معصومی نے جشن نزولِ قرآن کی ایک مجلس مذاکرہ میں مقررہ خصوصی کی حیثیت سے شرکت کی۔ اس تقریب کا اہتمام حلقہ یاراں راولپنڈی نے کیا تھا۔ جلسے کی صدارت سفیر اردن جناب کامل الشریف نے کی۔ گورنٹ انٹر کالج شیلاٹ ٹاؤن کے وسیع ال میں نشست کا انتظام تھا۔ ۳ بجے سہ پہر حاضرین جمع ہو گئے۔ بعد نماز عصر جلسے کی باقاعدہ کلدوائی شروع ہوئی۔ تلاوت قرآن کے بعد جناب حسان کلیمی نے مہمانوں کا تعارف کرایا، اور تقریریں شروع ہوئیں۔ سفیر اردن نے عربی میں اپنا صدارتی خطبہ پڑھا جس کا اردو ترجمہ سامعین میں پہلے ہی تقسیم کر دیا گیا تھا۔ ڈاکٹر معصومی نے ”رمضان اور رویت ہلال“ کے موضوع پر اپنا مبسوط مقالہ اردو میں پڑھا۔ اس کے بعد سوالات اور تبادلہ خیالات کا دور شروع ہوا۔ غروب سے چند منٹ پہلے جلسے کے کارروائی اختتام پذیر ہوئی۔ کالج کے ایک دوسرے کشادہ کمرے میں افطاری کا انتظام تھا۔ افطار سے فارغ ہو کر کالج کے ایک لان پر نماز مغرب ادا کی گئی۔ الوداعی سلام اور معاوضہ کر کے لوگ رخصت ہوئے۔

ڈاکٹر معصومی کے مقالے کے اہم حصے اسی شمارے میں کہیں درج ہیں۔ کامل الشریف کی تقریر کے اہم اجزاء درج ذیل ہیں:-

حمد و ثنا اور دود و سلام کے بعد:-

ہم ایک ایسے واقعہ کی یاد منارہے ہیں جس کی مثال نہ صرف اسلامی تاریخ میں بلکہ پوری انسانی تاریخ میں ملنا ناممکن ہے۔

نزولِ قرآن کو چودہ سو سال ہو گئے ہیں، آئندہ بھی صدیاں اور قریب گزریں گی جن کا علم خالق کائنات ہی کو ہے، تاریخ انسانی کے اس طویل سفر کا کوئی مرحلہ اور کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا، جس میں مفسرین، مفکرین اور شارحین نے وحی الہی (قرآن مجید) کی گہرائیوں میں اتکر حکمت و دانش اور قانون و اخلاق کے نایاب حلقے نہ چنے ہوں۔

زمانہ بدلتا رہے گا وقت گزرتا رہے گا اور انسانی مصالح و ضروریات ان بہیم تبدیلیوں کے ساتھ بدلتی رہیں گی، لیکن یہ محدود مصنفات کتاب (قرآن مجید) اسی طرح خرو تازہ رہے گی جس

طرح اپنے نردل کے اولین روز تھی۔

اس لئے کہ کوئی حیوان کن بات نہیں کہ تمام مفکرین حتیٰ کہ مخالفین اسلام بھی ان کا بڑا متفق ہیں کہ انسان کے مذہبی، سیاسی اور سماجی زندگی پر کسی جہری جتنے (تو مسلسل) اثر ہو گیا تھا۔ مثلاً جتنا قرآن کریم نے ڈالا۔ اس حقیقت سے کہ اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں کہ انسانی تہذیب قدیم کو ڈھانے میں قرآن کریم کا کام دوسری تمام آسمانی کتب پر فوقیت رکھتا ہے۔ ترقی کی یہ لہر جس کی صبح نردل قرآن کی شکل میں ہوئی تھی، آگے چل کر باعلاسل اور علاوہ اس طرح دوطریقوں سے وسطی و در کے یورپ تک پہنچی اور مغرب میں اس ثقافتی و تمدنی ترقی کا سبب بنی جس کو ہم دور بیداری کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ آج ہم علوم و معارف اور ایجادات و انکشافات کے جس دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں وہ بڑی حد تک قرآنی تعلیمات ہی کے طفیل ہے۔ قرآنی تہذیب نے انسانیت کو ایک ایسا نظام بننا جو ان تمام قدیم اور فرسودہ نظریوں کا نعم البدل تھا جو غلامی، ظلم اور سرکشی کی آخری حد تک پہنچے ہوئے تھے۔

اسلام نے جس تیزی اور سرعت کے ساتھ ان مخالف قوتوں کے مقابلہ میں کامیابی اور فتح حاصل کیا، جو قوت، تعداد اور علمی ترقی میں کئی گنا زیادہ تھیں۔ تاریخ کا ایک ایسا نظریہ و مثال واقعہ ہے جس نے ہر زمانے کے مصنفین و مؤرخین کو حیرت میں ڈالے رکھا ہے اور آئندہ بھی لوگ اس حقیقت پر حیرت سے غور کرتے رہیں گے۔

مشہور انگریز مؤرخ ایچ جی ویلز اپنی کتاب "مختصر تاریخ عالم" میں عربوں کی فتح کے واقعہ کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے۔

"انسانی تاریخ میں مدہوش کن فتح کا یہ سب سے بڑا اور سب سے اہم واقعہ ہے۔ آگے چل کر یہی مصنف مسلمان عربوں کے بارے میں کہتا ہے، کہ انہوں نے اپنی دنیا اور اپنی حکومت کو اسپین سے لے کر چین کی سرحدوں تک پھیلا دیا اور دنیا کو ایک نئے تمدن سے آشنا کیا اور ایک ایسا دین انسانیت کے سامنے پیش کیا جو آج بھی دنیا کی ایک تندرہ قوت ہے۔ عظیم مصنف کارلائل نے اپنی کتاب ہیروز میں ان لوگوں کی سختی سے تمجید کی ہے جو کہتے ہیں کہ اسلام تلوار سے پھیلا ہے۔ کارلائل نے ایسے لوگوں کو مسکندہ جواب دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

ہم کہہ رہے ہیں کہ اسلام کے بارے میں بہت سے لوگوں کی یہ خام خیالی ہے کہ انہوں نے اپنا دین غلامانہ انداز سے پیش کیا۔ یہ توکل بھی حقیقت ہے کہ اس خیال نام کو طغی (صغیر) کے کلمہ کے ساتھ مل کر اور لکھتے ہیں کہ اگرچہ لغت معجم اللغات کے نام نہ لیتے تو ان کا دین نہ جیتا۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ وہ کون سا مذہب تھا جس نے تو کون کون سا عقائد استعمال کر کے پروردگار کیا۔ کلام الہی کے چل کوکتا ہے کہ یہ دین بلا شک و شبہ ایک دین حق ہے، ہم کو مانجیے کہ حق کو مانجیے وجود بقلا کے ہے جو جدید کر کے دین۔ اسی نے کوک پانی اور شکست اسی کا مقدر ہوئی ہے جو پانی اور شکست کا مستحق ہوتا ہے اور اسی میں ہرگز اتنی بہت نہیں ہوتی کہ وہ خیر کو مجاہد کر دے۔

اسی سبب کے دور میں افواج ہم مسلمانوں کی قدیم و جدید تاریخ میں دیکھتے ہیں۔ ان اثرات کی دور رس کا سرمایہ اندازہ ہم کو ان منظم استعماری محلوں سے بھی ہوتا ہے جو بر اعظم ہائے افریقہ و ایشیا سے اسلامی اثرات کا استعمال کر کے نئے نئے وسیع پیمانے پر وقتا فوقتا ہوتے رہے اور جن محلوں میں اسلام نے دولت، شائستگی اور فوجی قوت کا پورا پورا استعمال کیا۔

اس زبردست حقائق کے علی الرغم اسلام کی بقا میں ایک ایسی غیر معمولی حقیقت ہے جس نے مغربی معنویوں کو حیرت میں ڈال رکھا ہے اور وہ اس پرست سے حیرت کر رہے ہیں۔ وہ اس حقیقت سے بھی پورے طور پر آگاہ ہیں کہ قرآن کریم کے ساتھ مسلمانوں کی دلی وابستگی ہی وہ مضبوط چٹان ہے جس کو پاش پاش کرنے کے لئے باطل کی طاقتی قوتیں برسرِ پیکار ہیں۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ اس عظیم اسلامی ملک۔ پاکستان۔ کا قیام جو طویل اور ان شک و جدوجہد کے نتیجے میں عمل میں آیا اس سلسلہ میں ایک عظیم مثال ہے۔ اس مثال سے ہم کو اسلامی طرزِ حیات کے قیام آزادی اور استقلال کے لئے مسلمان اقوام کی جدوجہد ایک عمدہ نمونہ ملتا ہے۔ قیام پاکستان ایک ایسی حقیقت ہے جس نے شاعر اسلام محمد اقبالؒ کے اس قول پر ہر تصدیق ثبت کر دی ہے کہ اسلام ہی نے مسلمانوں کو ہر بحران میں نکالا ہے نہ کہ بالکس۔

ہم کو اس حقیقت میں فہم برآ رہی شک و شبہ نہیں کہ قرآن کریم نے ہم کو ایک مکمل نظامِ حیات اور ایک واضح شریعت عطا کی ہے۔ اس میں ہر طرح کی ترقی کے اسباب پوشیدہ ہیں۔ یہ شریعت

ہا شبہ ہم کو اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ ہم محض صالح کو جہاں سے بھی ہو حاصل کریں اور دنیا کے لوگوں سے مذہب و نسل کی تمیز کے بغیر ایک جدید معاشرہ کی تعمیر کے لئے جو چیز ضروری ہو لینے میں تامل نہ کریں۔ ہمارے سامنے اس کے سوا کوئی مشہد نہیں ہونا چاہیے کہ ہم کھلی عقل اور بیدار بصیرت کے ساتھ قرآن کا مطالعہ جاری رکھیں اور قرآنی ہدایت سے نور حاصل کریں، ہم کو چاہیے کہ ہم قرآنی اقدار ہی سے وہ قوت حاصل کریں جو ہمارے دور کو ہلے اسلاف کے دور جیسا بنانے میں ہماری مدد کرے۔

اس مہلک موقع پر اور اس مبارک مہینہ میں پاکستانی عوام، پاکستانی فوج اور پاکستانی حکومت کو سلام کرتا ہوں۔ پاکستان اسلام کا ایک مضبوط قلعہ ہے جو بڑی قربانوں اور دقّتوں سے گزرنے کے بعد وجود میں آیا ہے۔ پاکستان کا قیام قرآن ہی کے معجزات میں سے ایک معجزہ ہے۔ یہ ملک اللہ تعالیٰ کے اس وعدہ کی تصدیق ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب تک مسلمان اپنی نیتوں میں مخلص رہیں گے اور اپنے علم کو متحد رکھیں گے۔ اس وقت تک خدا ان کا حامی و ناصر رہے گا۔

مجھے یقین ہے کہ یہ اسلامی روح جو پاکستان میں بیدار ہوئی ہے اسی طرح قائم و دائم رہے گی اور لہدی دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کا دفاع کرنے والوں کو قوت و ہمت بخشتی رہے گی۔ پاکستان جن اصولوں اور جن روایات پر زور دیتا ہے ان کے اعتراف کے طور پر پورا عالم اسلام آج پاکستان کے ساتھ ہے۔ عالم اسلام یہ سمجھتا ہے کہ پاکستان کی قوت نہ صرف پورے عالم اسلام کی قوت ہے بلکہ ہر اس ملک کی قوت ہے جو شرادر تو سیح پسندانہ عزائم سے برسرِ پیکار ہے اور ایک پُر امن دنیا بنانا چاہتا ہے۔

۱۵ نومبر ۱۹۷۱ء

مولانا عبدالقدوس اشفی، لائبریرین ادارہ تحقیقات اسلامی، کی اہلیہ رحلت کر گئیں۔ ایک بچے والی میں تعزیتی جلسہ ہوا۔ قرآن خوانی کے بعد دماغے مغفرت کی گئی۔

انتقاد

مقدمہ فی اصول التفسیر | مؤلف: شیخ الاسلام تقی الدین ابراہیم بن احمد بن عبد الحلیم

بن عبد السلام المعروف بابن تیمیہ، ناشر: المكتبة العلمية، ۱۵۔ ایک روڈ۔ لاہور۔ قیمت چار روپے۔
صفحات ۲۴۔ عربی ثائب۔ عمدہ کاغذ۔ تقطیع: ۵ × ۸۔

امام ابن تیمیہ آٹھویں صدی کے عظیم مفکر و مصلح اور مجاہد بالقلم و السیف تھے۔ ان کی بہت سی علمی تصانیف آج بھی علم و فقہ و اجتہاد میں ان کے بلند مرتبہ کا ثبوت دے رہی ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب بھی ان کے سلسلہ تصانیف کی ایک کڑی ہے، جسے المكتبة العلمية کے مولوی عبیدالحق صاحب نے نایاب ہونے کی وجہ سے شائع کر دیا ہے۔

امام ابن تیمیہ کو قرآن مجید کے معانی و مطالب معلوم کرنے میں جو انہماک تھا اس کی تفصیل خود ان کی زبان سے سنئے :-

”کبھی میں ایک آیت کی شرح و تفسیر معلوم کرنے کے لئے تقریباً سو تفسیر کا مطالعہ کرتا ہوں، پھر اللہ تعالیٰ سے فہم کا طالب ہوتا ہوں، اور کہتا ہوں: یا معلم آدم و ابراہیم عقی، (اے معلم آدم و ابراہیم مجھے علم دے)۔ میں غیر آباد مساجد اور دیوانوں میں جا کر اپنے چہرہ کو مٹی میں رگڑ رگڑ کر اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کرتا رہتا ہوں: یا معلم ابراہیم عقی (اے معلم ابراہیم مجھے فہم عطا فرما)۔“
(العقود الدیہ - صفحہ ۲۶)

زیر تبصرہ کتاب چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل میں قرآن مجید سمجھ کر پڑھنے اور اس میں طور و تدبیر کرنے پر زور دیا ہے اور اس موضوع پر قرآن مجید کی آیات پیش کرنے کے بعد عقلی دلائل فراہم کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”ہر ایک جانتا ہے کہ کلمی کلام کی غرض وقایت اس کے معانی و مطالب کو سمجھنا ہوتا ہے، نہ کہ صرف اس کے الفاظ۔ اور قرآن مجید اس کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔ انسانوں کا عام دستور بھی اس امر کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ کسی فن مثلاً طب اور حساب وغیرہ کی کوئی کتاب اس طرح پڑھیں کہ انہیں اُس کے مسائل کی شرح و تفصیل سے کوئی گہائی نہ ہو، پھر کلام اللہ کے ساتھ کیا سلوک ہونا چاہیے جو کہ ان کی پناہ گاہ ہے اور جس کے ذریعہ ان کی نجات و سعادت ہے اور جس پر ان کے دین و دنیا کا قیام ہے۔“

دوسری فصل میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ تفسیر سلف میں جو اختلافات ہیں وہ ہمیشہ ایک ہی مضمون کو مختلف انداز میں بیان کرنے سے ہوتے ہیں، ان میں تضاد نہیں بلکہ تنوع ہے۔ دوسری اور چوتھی فصلوں میں یہ بتایا ہے کہ تفسیر کے اختلافات دو قسم کے ہوتے ہیں:-

اول وہ اختلافات جو نقل و منقولات کی بنا پر ہوتے ہیں۔

ثانیاً وہ اختلافات جو استدلال کی وجہ سے ہوتے ہیں۔

پانچویں فصل میں تفسیر کے بہترین طریقہ کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ اور چھٹی فصل میں سے بتایا گیا ہے کہ اگر تفسیر کا بہترین ذریعہ میسر نہ آ سکے تو پھر کیا صورت اختیار کرنا ہوگی۔

قرآن نہیں میں نظر، اور تفسیر میں تنقیدی مملکت پیدا کرنے کے لئے اس رسالہ کا مطالعہ نہایت مفید ہوگا۔ مصنف سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن اس نے جس محنت و کادش سے فن تفسیر کو

قواعد کلیہ معلوم کرنے کی کوشش کی ہے اس کی داد نہ دینا بڑا ظلم ہوگا۔ چنانچہ خیال ہے کہ اس نظم

کی بلند علمی اور معیاری کتابوں کی طباعت کا سلسلہ پاکستان میں جاری ہونا نیک نال ہے۔

امام ابن تیمیہ کی رائے میں تفسیر کا صحیح ترین طریقہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر قرآن مجید

سے کی جائے۔ اس لئے کہ قرآن مجید کسی بات کو ایک جگہ اجمال سے کہتا ہے تو دوسری جگہ اس کا تفصیل

پیش کر دیتا ہے، ایک جگہ اختیار اختیار کرتا ہے تو دوسری جگہ شرح و بسط سے کام لیتا ہے۔

پھر اگر کوئی قرآنی مسئلہ قرآن سے پوری طرح واضح نہ ہو سکے تو اس کے بعد فریضہ کے پانچویں روز

کیا جائے، اس لئے کہ سنت شارح قرآن ہے اور قرآن کی وضاحت کرتا ہے، اس لئے کہ

(زیر تبصرہ کتاب صفحہ ۷۷) میں ہے

جہاں تک بغیر علم قرآن میں کچھ کہنے کا مسئلہ ہے وہ تو بالکل واضح ہے، لیکن جہاں ان سے لفظ ”رائے“ کے استعمال میں کلام ہے۔ ہمارے خیال میں ایک آدمی کی رائے اس کے علم و فہم و تجربہ کا بخور ہوتی ہے، اور ایسی رائے کے نتیجہ کسی تفسیری مسئلہ میں کچھ کہنا مذہب میں نہیں ہونا چاہیے، ایسی رائے ”بغیر علم“ نہیں کہلا سکتی۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو قرآن و سنت سے رہنمائی نہ ملنے پر رائے سے کام لینے کی اجازت دی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہاں ”رائی“ سے مراد خواہش نفس، اپنے مسلک و عقیدہ پر ضد و اپنے مذہب کی تائید، یا فرقہ وارانہ تعصب لی جائے، جیسا کہ خود امام ابن تیمیہ کی تحریر (ذیل تصروت کتاب کے صفحہ ۲۵) سے واضح ہے۔ شاید اسی نکتہ کی وضاحت میں انہیں آگے چل کر یہ لکھنا پڑا ”ائمہ سلف سے یہ اور اس قسم کے دیگر اقوال اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ وہ ایسے تفسیری معاملہ ہیں جس کے بارے میں انہیں علم نہ ہوتا تھا کلام کرنے میں بھی محسوس کرتے تھے۔ باقی رہا یہ کہ اگر کوئی شخص کسی تفسیری معاملہ میں ایسی بات کہے جس کا اندازہ نہ لے لیتا و شریعت آگے علم ہو تو اس کے لئے کوئی معافی نہیں ہے۔ (ایضاً: صفحہ ۱۳۹)

ہیں۔ (ایضاً صفحہ ۳۲-۳۳)

اس ایڈیشن کے متن میں بعض مقامات توجہ طلب ہیں۔ اگر کتاب کے مضامین کی فہرست اور قرآنی آیات کی تخریج جو باقی تو کتاب کی افادیت میں اضافہ ہو جاتا۔ اس ٹائپ میں زبردستی ہرگز کی علامت موجود نہیں ہے۔ لیکن بعض جگہ وہ غلط لکادی گئی ہے بالخصوص صفحہ ۱۱ پر "اعلام" اور صفحہ ۱۱ پر "اسناد" منوال ذکر اسناد ہے نہ کہ اسناد۔ اس تصحیح کے بعد یہ صحیح نہیں رہے گی، نہ فٹ نوٹ میں لفظ "اصل" کو "اصول" سے بدلنے کی ضرورت باقی رہے گی۔ اسی "اسناد" کی تائید اگلی عبارت میں "مراہیل" کے لفظ سے ہو رہی ہے یعنی تفسیر و ملاحم و مغازی سے متعلق منقولہ روایات کی اسناد تو ہیں لیکن "مرسل" ہونے کی وجہ سے "اسناد" نہیں ہے۔ مرمری نظر سے جو غلطیاں نظر آئیں انہیں آئندہ اصلاح کی خاطر ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۷	افلا یدبرون القرآن	أفلا یتدبرون القرآن
۱۲	۱۲	ای تجس	ای تجسس
۱۵	۶	موجذر	موجود
۱۶	آخری سطر	کذرب) بدا	کذبها
۲۲	آخری سطر	حدثنا	حدثنا
۳۹	آخرے تیسری سطر	لینینہ للناس ولا یکتونہ	لتبینہ للناس ولا تکتونہ

آخر میں ہمیں عرض کرنا ہے کہ سلف کی تعانیف سے استفادہ نہایت ضروری اور مفید ہے، ان سے ہماری معلومات میں وسعت اور رفتار میں سرعت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن سلف کی کسی تفسیر کو حرفِ آفر سمجھتے ہوئے آنکھیں بند کر کے ان کی اتباع کرتے رہنا "اتبوہم باحسن" کے خلاف ہوگا، جس سے علمی ترقی کی راہ مسدود اور عقل و فکر کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ ہمیں مسائل کی تحقیق میں امام ابن تیمیہ کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے جو کسی تفسیری عقدہ کو حل کرنے کے لئے تقریباً سو تفاسیر کا مطالعہ کرتے، پھر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگتے کہ مجھے قرآنی نص کی توفیق عطا فرمائے۔

(عبدالرحمن طاہر سوہتی)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

یورپی ممالک کے لئے پاکستان کے لئے

		Islamic Methodology in History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از ڈاکٹر فضل الرحمان
		Quranic Concept of History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از مظہر الدین صدیقی
		الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	ار پروفیسر جارج این آئیہ
		امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	ار ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		Alexander Against Galen on Motion (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura
		Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی)
۱۰/-	۱۲/۵۰	از مظہر الدین صدیقی
		The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر احمد حس
		Proceedings of the International Islamic Conference
۱۰/۰۰	۱۲/۵۰	انڈٹ ڈاکٹر ایم - اے خاں
۱۰/۰۰	-	مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تربیل الرحمن ایڈوکیٹ
۱۵/۰۰	-	ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً
۱۵/۰۰	-	ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً
۸/۰۰	-	تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاسمی
۲/۰۰	-	احماع اور باب احتیاد (اردو) از کمال احمد فاروقی نار ایٹ لا
		رسائل المشیرہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالعاسم عبدالکریم
۱۰/۰۰	-	انقیری
۷/۵۰	-	اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی
۱۰/۵۰	-	امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی
		امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن)
۱۵/۰۰	-	ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		امام ابو عبیدہ کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ
۱۵/۰۰	-	از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی
۱۲/۰۰	-	ایضاً ایضاً ایضاً ایضاً
۵/۵۰	-	نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی
۱۵/۰۰	-	رسالہ کشمیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن
۲۰/۰۰	-	Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی

۲ - کتب زیر طباعت

(A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce)

اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگریزی) از ع - ابن احمد

(The Political Thought of Ibn Taymiyah) ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگریزی)

از قمر الدین حان

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم از تربیل الرحمن

اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی

دواء الشافی از مولانا عبدالقدوس ہاشمی

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad
ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (برسال مارچ، جون، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

سالانہ حندہ

برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پیس	۵/- روپے
	۵ ڈالر	۷۰ نئے پیس
		۱/۵۰ ڈالر
ایضا	ایضا	ایضا
الدراسات الاسلامیہ		

ماہنامے

۶/۰۰	۷۰ نئے پیس	۶۰/۰۰ پیسے
	۲ ڈالر	۱/۲ - ۷۰ نئے پیس
		۲۰/۰۰ سینٹ
ایضا	ایضا	ایضا
سندھان (سکال)		

ان رسائل کے تمام سالانہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں۔ دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ ان کے حوالے معالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پس کرتا ہے۔

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، حملہ نکسیلر اور پلسرز صاحبان کو سدرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے۔

۱۰۰	تک ہو نو	۲۵ فیصدی
۵۰۰	"	۳۳-۱/۲ فیصدی
۱۰۰۰	"	۴۰ فیصدی
۱۰۰۰	۵۰ روپے	۵۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ بچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام نکسیلر، پلسرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو پلسر اور ایجنٹ کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے۔ انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیا جائے گا۔

حملہ خط و کتابت کے لئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ



آئندہ دین میں قرب حاصل فرما

ادارہ تحقیقات اسلامی • اسلام آباد

ماہنامہ فکر و نظر اسلام آباد

جلد ۹ | ذوالقعد ۱۳۹۱ھ | جنوری ۱۹۷۲ء | شمارہ ۷

مشمولات

۳۸۲	مدیر	نظرات
۳۸۶	ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	حق جہاد
۵۰۰	ڈاکٹر شوکت سبزواری	سرمایہ و معنت
۵۰۸	ڈاکٹر عبد الرحمن شاہ ولی	اخلاق اور اسلامی معاشرہ
۵۱۹	ترجمہ غلام مرتضیٰ آزاد	احکام القرآن للجصاص
		باب رہا
۵۳۷	ڈاکٹر صغیر حسن معصومی	انتقاد (قرآن کے آئینی احکام)
	ترجمہ طفیل احمد	



نظرات

ہر پاکستانی کے لئے یہ بات رنج و الم کا باعث ہے کہ پاکستان کا ایک بازو ظالمانہ طور پر کاٹ کر اس سے الگ کر دیا گیا ہے۔ ہماری تاریخ کا یہ ایک ایسا المیہ ہے جس پر دل خون کے آنسو روتا ہے۔ ہمارے دشمن ملک بھارت نے ہماری بعض کمزوریوں سے فائدہ اٹھایا اور جارحانہ کارروائی کر کے ہمارے ایک حصے کو، وقتی طور پر سہی، ہم سے جدا کر دیا۔ مشرقی محاذ پر ہماری ناکامی اور بھارت کا غاصبانہ قبضہ عبرت کا تازیانہ ہے۔ قدرت کی طرف سے یہ ایک تنبیہ ہے۔ اس کے بعد بھی اگر ہم بیدار نہ ہوئے اور اصلاح حال کی فکر نہ کی تو ہمیں اس سے بھی بدتر انجام کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ یاد رکھنا چاہئے کہ فطرت کا آئین مسلم کسی کے ساتھ رعایت نہیں کرتا۔

اس دنیا کا نظام اسباب اور نتائج کے ابدی اور اٹل قانون کے تحت چل رہا ہے۔ عمل اور مکافات عمل اس دنیا کا ایک غیر متبدل اصول ہے۔ انسان کی زندگی میں پیش آنے والے اچھے یا برے حالات خود اس کے اپنے اچھے یا برے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ خالق کائنات کا ارشاد ہے: ما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم (القرآن)، تم کو جو مصیبت بھی پہنچتی ہے وہ تمہارے اپنے کئے کا نتیجہ ہے۔ مشرقی پاکستان میں جو کچھ ہوا یا ہو رہا ہے وہ ہماری شامت اعمال ہے۔ اس المیے کو ایک سانحہ یا غیر متوقع حادثہ سمجھنا درست نہیں۔ اس عالم کون و فساد میں جن واقعات کو حادثات کہا جاتا ہے، بہ نظر غائر دیکھا جائے تو وہ بھی اچانک رونما نہیں ہوتے۔ ان کے پیچھے برسوں کے عوامل کی کار فرمائی ہوتی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اپنی نادانی اور بے بصیرتی کی وجہ سے ہم ان کو سمجھنے سے قاصر رہیں۔

موجودہ حالات کا اولین و آخری تقاضا یہی ہے کہ ہم خلوص دل، نیک نیتی اور بے لاگ حق پسندی کے ساتھ ان حقیقی عوامل کا سراغ لگائیں اور صدق دل سے تلاشی مافات کی کوشش کریں۔ افراد اپنی انفرادی زندگیوں کا جائزہ لیں اور اجتماعی ادارے اپنے مجموعی کردار کو دیکھیں، ہم کیا ہیں؟ ہمارا قومی وجود کیا ہے؟ ہمارے قومی وجود کا مقصد کیا ہے؟ اقوام عالم میں امت مسلمہ کا اصلی منصب کیا ہے؟

ہمیں برصغیر میں اپنی اجتماعی جدوجہد کی تاریخ کا از سر نو تنقیدی جائزہ لینا چاہیے۔ ماضی اور حال سے سبق لے کر مستقبل کے لئے راہ عمل متعین کرنی چاہئے۔ حصول پاکستان کی جدوجہد کا آغاز کب اور کیسے ہوا۔ وہ اغراض و مقاصد کیا تھے جن کے لئے برصغیر کے مسلمانوں نے علیحدہ خطہ زمین کی ضرورت محسوس کی۔ وہ کیا اسباب و عوامل تھے جن کے باعث برصغیر کے مسلمان ہندو اکثریت کے ساتھ مل کر رہنے پر آمادہ نہ ہو سکے۔ اور ہندوؤں کے اثر سے آزاد ایک خود مختار ریاست کا مطالبہ کیا۔ اس کے بعد یہ بھی دیکھیں کہ پاکستان کن حالات میں قائم ہوا۔ پھر قیام پاکستان کے بعد، اپنی آزادی کے ۲۴ سال ہم نے کس طرح گزاریے۔ ان عظیم مقاصد کو ہم نے کس حد تک پورا کیا جن کے لئے پاکستان کی تحریک شروع کی گئی تھی۔ اور کس حد تک ہم نے ان مقاصد سے روگردانی کر کے دوسرے گھٹیا مقاصد کو اپنا نصب العین بنا لیا۔

جہاں تک خرابی کے احساس کا تعلق ہے، بحمد اللہ ہماری قوم میں بحیثیت مجموعی یہ احساس کم و بیش ہمیشہ موجود رہا ہے۔ البتہ اصلاح کے وہ اقدامات نہیں کیے گئے جو انفرادی اور اجتماعی سطح پر کرنے ضروری تھے۔ ہماری سب سے بڑی بدقسمتی اب تک یہ رہی ہے کہ ہم صحیح قیادت سے محروم رہے۔ وہ معاشرہ جس کی قیادت غلط ہاتھوں میں ہو، رفتہ رفتہ تباہی کے

کٹارے پہنچ جاتا ہے۔ عمرانیات کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ لوگ ان ہی راستوں پر چلنے لگتے ہیں، جو راہیں ان کے رہنا اختیار کرتے ہیں۔ عامۃ الناس اپنے حکمران طبقے کے نقش قدم کی پیروی کرتے ہیں۔ اس مسئلے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ پاکستان کو موجودہ حالت تک پہنچانے میں ان حکمرانوں کا بڑا ہاتھ ہے جو اب تک اس کے در و بست پر قابض رہے۔ انہوں نے اقتدار کو ملک و قوم کی خدمت کی بجائے اپنے ذاتی مفاد اور ہوائے نفس کے لئے استعمال کیا۔ عوام کی نگاہوں سے اوجھل ایوان حکومت میں جو بد عنوانیاں ہوتی رہیں، ان کا علم تو عالم الغیب کو ہے، وہ برائیاں بھی کم نہیں، جو کھلے بندوں ہوتی رہیں اور جن سے ملک کا ہر باشندہ متاثر ہوتا رہا۔

اللہ کا فضل و کرم ہے کہ اب ملک کی باگ ڈور ایک ایسے شخص کے ہاتھ میں آگئی ہے جسے گزشتہ عام انتخابات میں پاکستانی قوم اپنا نمائندہ تسلیم کر چکی ہے اور جس نے بیانگ دھل یہ اعلان کیا ہے کہ اس کا ہر اقدام عوام کی مرضی اور مفاد سے ہم آہنگ ہوگا۔ وہ ایسا کوئی کام نہیں کرے گا جس میں اسے عوام کی تائید و حمایت حاصل نہ ہو۔ یہ تبدیلی انشاء اللہ دور رس نتائج کا سبب ہو گی۔ یہ تبدیلی کوئی معمولی تبدیلی نہیں۔ پاکستان میں پہلی بار یہ وقت آیا ہے کہ عنان حکومت عوام کے منتخب نمائندوں کے ہاتھ میں ہے۔

مسٹر ذوالفقار علی بھٹو نے صدارت کا عہدہ سنبھالتے ہی اپنی پہلی تقریر میں تفصیل سے ان اصلاحات کا ذکر کیا ہے جو وہ ملک میں لانا چاہتے ہیں۔ یہ اصلاحات وہ ہیں جو پاکستان کے عوام کی دیرینہ آرزوئیں ہیں اور زندگی کے ہر شعبے سے تعلق رکھتی ہیں۔ قوم نے موجودہ صدر کی تقریر اور ان کے نیک ارادوں کا دل سے خیر مقدم کیا ہے۔ امید ہے کہ ملک کا ہر طبقہ صدر اور ان کے رفقاء کے ساتھ مکمل تعاون کرے گا۔ اور انہیں اس بات کا پورا موقع دے گا

کہ وہ ملک و قوم کی فلاح و بہبود اور تعمیر و ترقی کے لئے اپنے ارادوں کو عملی جامہ پہنائیں۔ ان اصلاحی اقدامات سے اگر کچھ لوگوں کو بظاہر کوئی نقصان پہنچے تو اسے ملک و قوم کے اجتماعی مفاد کے لئے بطیب خاطر گوارا کر لینا چاہئے۔

مسٹر بھٹو کو قدرت نے اس وقت وسیع اختیارات سے نوازا ہے اور انہیں یہ سنہرا موقع دیا ہے کہ وہ ملک و قوم کی بہتری اور اسلامی اقدار کی سربلندی کے لئے کام کریں۔ قوم پہلے ہی مایوسی اور بددلی کا شکار تھی۔ مشرق پاکستان کے المیہ نے قوم کو اس مقام پر لاکھڑا کر دیا تھا جہاں کچھ سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ وہ کیا کرے اور کہاں جائے۔ یہاں سے وہاں تک ایک بھیانک خلا تھا۔ مسٹر بھٹو کے آنے سے وہ خلا پر ہو گیا۔ ہم دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ صدر بھٹو کو ملک و قوم اور دین اسلام کی بے لوث خدمت کی پوری پوری توفیق عطا کرے۔ اور ان کی ~~مسماوات~~ پاکستان میں ایک نئے دور کی قیہ ثابت ہو۔ ہر طرف اخوت، مساوات، امن، خوشحالی، سیاسی استحکام اور اسلامی روح کی بیداری کا دور دورہ ہو۔

یہ تجویز عرصے سے زیر غور تھی کہ فکرو نظر کو ٹائپ میں چھاپا جائے۔ چند ماہ پیشتر اس کی بابت استصواب بھی کیا گیا تھا۔ اس کے جواب میں جو خطوط موصول ہوئے ان کی روشنی میں اب سے بہت پہلے، یہ فیصلہ کر لیا گیا تھا کہ رسالہ ٹائپ ہی میں چھاپا جائے۔ بعض انتظامی دشواریوں کی وجہ سے اس پر فی الفور عملدرآمد نہ ہو سکا اور بات التواء میں پڑ گئی، جنوری کا شمارہ ٹائپ میں پیش کیا جا رہا ہے۔ جو قارئین ٹائپ نہیں پسند کرتے، ادارہ ان سے معذرت خواہ ہے۔

حالات کے تحت، فکرو نظر کے صفحات کم کر دیے گئے ہیں۔ جنوری سے ان کی تعداد ۸۶ کی بجائے ۶۰ ہوا کرے گی۔

حق جہاد

محمد صفیر حسن معصومی

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : (الحج ۲۸ : ۷۸) و جاہدوا فی اللہ حق جہادہ ط
 ”اور خدا کی راہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے۔“ عام طور
 پر لوگ جہاد سے مذہبی لڑائی سمجھتے ہیں، حالانکہ جہاد کوشش کو کہتے
 ہیں جس کی انتہائی صورت لڑائی ہے۔ قرآن پاک نے جا بجا جان و مال سے
 کوشش کرنے کی تلقین کی ہے، (التوبہ ۹ : ۸۸) لکن الرسول والذین آمنوا معہ
 جاہدوا باسوالہم و انفسہم ط واولئک ہم الخیرات واولئک ہم المفلحون، ”لیکن
 پیغمبر اور جو لوگ ان کے ساتھ ایمان لائے سب اپنے مال اور جان سے کوشش کرتے
 رہے، انہی لوگوں کے لئے بھلائیاں ہیں اور یہی مراد ہانے والے ہیں۔“
 سورہ فرقان (۲۸ : ۵۲) میں جہاد کا لفظ کبیر کی صفت کے ساتھ استعمال ہوا ہے :
 فلا تطع الکفرین و جاہدہم بہ جہادا کبیرا ”تو تم کافروں کا کہا نہ مانو
 اور ان سے قرآن کے حکم کے مطابق بڑے شدومد سے جہاد کرو،۔“ نفس اور مال
 کے ساتھ جہاد کرنے کے ذکر کے علاوہ جہاد فی سبیل اللہ کا ذکر بھی جا بجا
 آیا ہے، البقرہ (۲۱۸) : إن الذین آمنوا و الذین ہاجروا و جاہدوا فی سبیل اللہ
 واولئک یرجون رحمۃ اللہ ط و اللہ غفور رحیم، ”جو لوگ ایمان لائے اور خدا کے
 لئے وطن چھوڑ گئے، اور اللہ کی راہ میں کوشش کرتے رہے، وہی خدا کی رحمت
 کے اسدوار ہیں، اور خدا بخشنے والا اور سہراں ہے،۔“ اس جہاد و کوشش
 کی وضاحت دوسرے الفاظ میں قرآن پاک نے اس طرح کی ہے : (البقرہ : ۲۵۱) ...
 و لولا دفع اللہ الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لکن اللہ ذو فضل علی العالمین۔

”اگر خدا لوگوں کو ایک دوسرے سے نہ ہٹاتا رہتا تو زمین فساد سے بھر جاتی، لیکن خدا اہل عالم پر اپنا فضل سایہ کٹے ہے۔“

اسلام امن و سلامتی اور حجت و برہان کا دین ہے، اپنے پیروکاروں سے توقع رکھتا ہے کہ وہ صبر و تحمل کے ساتھ باہمی تعاون و اخوت سے کام لیں، تعمیری فرائض انجام دیں، اور اپنے مقاصد کے حصول میں کسی طرح حق و انصاف سے تجاوز نہ کریں، اور نہ عدل و مساوات کا رشتہ ہاتھ سے جانے دیں۔ احمیانا اگر کوئی گروہ عقل و فہم سے عاری ہو جائے، اور لوگوں پر دست درازی کرے، کمزوروں کا مذاق اڑائے اور زیر دستوں کی حیات کی پاسبانی نہ کرے بلکہ ان کا خون بہانے لگے تو اسلام کے فرزندوں کا یہ فریضہ ہے کہ انسانیت کی حفاظت کریں، اور ایسے ظالم و سفاک گروہ کا قلع قمع کریں، اور ان سے صفحہ ہستی کو پاک کر کے ہر طرف امن و سلامتی قائم کریں۔

النساء : ۸۴ ”فقاتل فی سبیل اللہ لا تکف إلا نفسک و حررض المؤمنین ج عسی اللہ ان یکف باس الذین کفروا ط واللہ اشد باساً و اشد تنکیلاً“ تو اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کی راہ میں لڑو، تم اپنے سوا کسی کے ذمہ دار نہیں ہو، اور مؤمنین کو بھی ترغیب دو، قریب ہے کہ خدا کافروں کی لڑائی کو بند کر دے، اور خدا لڑائی کے اعتبار سے بہت سخت ہے اور سزا کے لحاظ سے بہت سخت ہے۔“ - النساء : ۹۱ ”فان لم یعتزلوکم و یلقوا الیکم السلم و یکفوا یدہم فخذوہم و اقلوہم حیث تفتموا ط و اولیکم جعلنا لکم علیہم سلطاناً سبیئاً۔“ تو ایسے لوگ اگر تم سے (لڑنے سے) کٹاؤ کشی نہ کریں اور نہ تمہاری طرف (پیغام) صلح بھیجیں اور نہ اپنے ہاتھوں کو روکیں تو ان کو پکڑ لو اور جہاں پاؤ قتل کر دو۔ ان لوگوں کے مقابلے میں ہم نے تمہارے لئے سند صریح مقرر کر دی ہے۔“

جو لوگ صلح و آشتی سے رہنا چاہتے ہیں اور دوسروں کی عزت و ناموس

ہر حملہ آور نہیں ہوتے ، ان کے ساتھ امن و امان کے ساتھ رہنا قرآنی حکم ہے ، جو اس بات کی وضاحت کر دیتا ہے کہ ایسے لوگوں سے تعرض کرنا بالکل ناحق ہوگا اور ان کے خلاف کسی قسم کی کارروائی کا کوئی جواز نہیں :
النساء : ۹۰ ”فَانْ عَزَلُوْكُمْ فَلَمْ يَاقْتُلُوْكُمْ وَالْقَوَا اِلَيْكُمْ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيْلًا وَّ اِنْ اَکْرَهْ تُمْ سَے (جنگ کرنے سے) کنارہ کشی کریں اور لڑیں نہیں اور تمہاری طرف صلح (کا پیغام) بھیجیں تو خدا نے تمہارے لئے ان پر (زبردستی کر نیکی) کوئی سبیل مقرر نہیں کی “ ۔

غرض جہاد کا مفہوم یہ ہے کہ دنیا میں شر و فساد کے اسباب کو دور کر دیا جائے ، اور کسی کو ظلم و طغیان کی اجازت نہ دی جائے ، تاکہ لوگ امن و امان کے ساتھ روئے زمین پر زندگی گذار سکیں ، کسی کو کسی سے خوف و ہراس نہ ہو ، اور کسی کو اپنی جان و مال اور عزت و آبرو کے غیر محفوظ ہونے کا خدشہ نہ ہو۔ تہذیب و تمدن اور علم و ثقافت کی برکات کا خلاصہ یہی ہے کہ لوگ شادان و فرحان رہیں اور دوسروں کو بھی خوش و خرم رہنے دیں ، سماوی ادیان کی غرض و غایت یہی رہی ہے ، اور فطری طور پر بلا استیاز ملک و ملت انسانی اصول اور انسانیت کا تقاضا یہی رہا ہے۔ تقریباً چودہ صدیوں سے اسلام کا دعویٰ یہی ہے کہ لوگوں میں اتحاد ، احترام حقوق ، اخوت و مساوات کے ساتھ باہمی ہمدردی کا جذبہ ہو ، اور کسی کو کسی سے کوئی شکایت و پر خاش نہ ہو۔ چنانچہ اپنے سنہرے عہد میں فرزندان اسلام جب توحید کا پرچم لئے صحرائے عرب سے نکلے اور دنیا کی سب سے بڑی اور سب سے زیادہ متمدن اقوام رومیوں اور ایرانیوں کو اپنے فطری اصولوں کی دعوت دی تو انہوں نے اپنی قلمرو میں ، تاریخ گواہ ہے ، سب کے ساتھ مساو یا نہ سلوک کیا ۔ عیسائی یہودی اور صابی ان کی قلمرو میں اسی طرح امن و چین کی زندگی بسر کرتے تھے جس طرح فرزندان اسلام رہتے تھے ، ذمیوں کے شہری حقوق کی اسی طرح نگہداشت کی جاتی تھی جس طرح مسلمانوں کے حقوق محفوظ تھے ، ان کی

مذہبی آزادی اپنے گھروں اور اپنے احاطوں میں برقرار تھی۔ البتہ ان کو اپنے دین کی تبلیغ کی اجازت ہر سر عام صوبہ اس لئے نہ تھی کہ شر و فساد رونما ہونے کا خدشہ تھا، کیونکہ دو طریقہ فکر کی آزادی مخاصمت و مخالفت سے آزاد نہیں رہ سکتی، اور یہ بات مسلم تھی کہ عیسائیوں کو یہود اور اسی طرح اہل کتاب اور ایرانی ایک دوسرے کو برداشت نہیں کر سکتے تھے، یہ لوگ ہمیشہ ایک دوسرے سے ہر سر پیکار رہے، اور کمزوروں پر ہر طرح کے مظالم ڈھاتے رہے، عورتیں بھی بوڑھے سبھی فاتح اقوام کے ظلم و ستم کا نشانہ تھے، کھیتیاں برباد کر دی جاتیں، آباد شہر ویران کر دیئے جاتے تھے۔ اسلام نے تاریخ انسانی میں اولین بار یہ نظیر پیش کی کہ پیغمبر عالم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آبائی وطن مکہ میں جہاں سے وہ نکالے گئے تھے فاتحانہ داخل ہوتے ہیں تو سب کو آزاد چھوڑ دیتے ہیں اور خانہ کعبہ کے کلید بردار کو بلا کر کعبہ کی کنجی اپنے ہاتھوں سے پھر اسی کے حوالے کرتے ہیں۔

خلفاء کے عہد میں اسلامی افواج شام، مصر اور ایران کی سر زمین میں یلغار کرتی ہوئی داخل ہوئیں تو کبھی انہوں نے عورتوں بچوں بوڑھوں اور نہتوں پر ہتھیار نہیں اٹھایا، نہ کھیتیاں برباد کیں۔ اعلاء کلمۃ الحق کے لئے انہوں نے تلوار اٹھائی کہ سرکشوں کی سرکوبی کی جائے تاکہ انسانی حقوق کا احترام قائم رہے، اور امن و امان کی زندگی لوگ بسر کر سکیں۔

اسلام کا چھٹا رکن جہاد ہے جس کا غلط مفہوم مذہبی جنگ لوگوں میں مشہور ہے۔ اسلام کی تبلیغ سے پہلے مذہب کے لئے عیسائیوں، یہودیوں اور ایرانیوں نیز دوسری اقوام مثلاً ہندو برہمن، بودھ و غیرہ کے پیروؤں میں لڑائیاں برابر لڑی گئیں، اور اسلام کے بعد بھی لڑی جاتی رہیں، لیکن ان کی نوعیت مسلمانوں کی جنگوں سے مختلف رہی۔ غیر مسلموں نے مفتوح قوم کو کسی طرح کی آزادی نہیں دی، اور نہ آج ان کو فکری آزادی کی اجازت دیتے ہیں،

مگر مسلمانوں نے مفتوح قوم سے ہمیشہ برابری کا سلوک کیا، اور سیاسی برتری کے سوا ہر طرح کی آزادی انہیں بخشی، نہ ان کے دین و مذہب میں مداخلت کی نہ ان کی روایات سے تعرض کیا۔ اور تاریخ شاہد ہے کہ اقوام یورپ نے صلیبی جنگوں میں مسلمانوں کو تہ تیغ کرنے کے ساتھ خود اپنے لوگوں پر بھی ہاتھ صاف کیا۔ اندلس پر عیسائی قوموں کا غلبہ ہوا تو مسلمانوں کو زبردستی عیسائی بنایا، ہندوستان میں تقسیم کے بعد مسلمانوں کی تاریخ اور ثقافت کو مسخ کرنے کی ہر ممکن کوشش کی جا رہی ہے، بہت سے کمزوروں کو ہندو بننے پر مجبور کیا گیا۔ آج بھارت میں فرقہ وارانہ فساد روز کا معمول بن چکا ہے۔

اسلام میں جہاد بمعنی جنگ کی اجازت صرف امن و امان قائم کرنے کے لئے ہے، جس کی تصریح آیات قرآنی سے کی جا چکی ہے۔ اپنے اعتقاد و نظریہ کے تحفظ کے لئے، نیز دوسروں کے ظلم و عدوان سے بچنے کے لئے جہاد کی تلقین لابدی ہے، فطری دین ہونے کا تقاضا تھا اور فطری قواعد کی مطابقت کے لئے ازیں ضروری تھا کہ جہاد فرض کیا جاتا۔ ورنہ اسلام کا نام و نشان تاریخ میں نہ ملتا، نہ اسلامی تعلیمات کی تبلیغ ممکن ہوتی۔

مغربی اقوام کی ثقافتی نیز سیاسی برتری کی وجہ سے مسلمان جہاں اسلامی احکام سے بیگانہ ہو گئے ہیں و ہاں اسلامی تعلیمات سے بھی بڑی حد تک بے بہرہ ہو گئے ہیں۔ مغربی طرز زندگی کو اپنا کر، علوم جدیدہ سے آراستہ ہو کر اسلام کے فرزند یہ سمجھنے لگے ہیں کہ اسلامی تعلیمات اور اسلامی روایات ہمارے لئے مفید نہیں، دوسری اقوام عالم میں اپنا مقام پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسلامی حدود و تعزیرات سے چشم پوشی کی جائے، اسلامی تعلیم و تربیت سے بیگانہ نئی ہود کے افراد یہ سمجھنے لگے ہیں، کہ ہماری ترقی کی راہ میں حائل اسلام اور اسلامی قوانین ہیں، اعداء اسلام کے ہاتھوں خدشوں کے

زوال پذیر، بڑی حد تک بے عمل، فرزندان اسلام تا بڑ توڑ شکست کھانے کے بعد یہ احساس کرنے لگے کہ ہماری شکست کا سبب ہمارا مذہب ہے، اور ترقی یافتہ اقوام سے مقابلہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حلال و حرام کے امتیاز کو خیر باد کہہ دیں اور ان کے ظاہری طریق زندگی کو اپنا لیں۔ صدیوں کی شکست خوردہ ذہنیت کے مالک یہ بھول گئے کہ پہلے اپنے اخلاق کو درست کریں اور صحیح علم کو اپنا مقصد بنائیں تب کہیں یہ علوم جدیدہ ہمارے لئے مفید بن سکتے ہیں۔ انہوں نے اسوۂ رسول کو تچ دیا، اور ہواؤ ہوس میں ایسے غلطان و پیچان رہے کہ اسلامی تعلیمات کو بھی مغربی زبانوں کے ذریعہ حاصل کرنا اپنے لئے طرہٴ امتیاز سمجھنے لگے، جن کو قرآنی زبان سے تعلق نہ ہو ان کی گمراہی کا کیا ٹھکانہ ہے۔

ارکان اسلام میں نماز و روزہ کو اس لئے اولیت حاصل ہے کہ فرزندان اسلام اپنے کو خدا کے حوالے کریں، اور اللہ کے آگے ہر وقت اور ہر آن سرنگوں رہیں، اور اپنی خواہشات اور نفسانیت سے بالکل پاک و سبرا ہو جائیں، آپس میں ایک دوسرے کے ہمدرد و معاون بن جائیں، زکات و حج ادا کر کے آپس میں بین الاقوامی رشتہٴ اخوت قائم کریں، ایثار و رواداری کے خوگر ہو جائیں، پھر دشمنوں کے مقابل سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن جائیں۔ ان اخلاق فاضلہ کو اپنانے کے بعد توحید کے پروانے اس لائق ہو جاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو حکم دیتا ہے: **واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل، ترهبون به عدو الله وعدوكم (الانفال: ۶۰)** ”اور ان کے لئے تیار کرو، جس قدر قوت ممکن ہو، جمع کرو سوار و پیدل فوجوں کو جس سے اللہ کے اور خود تمہارے دشمنوں پر خوف طاری ہو“۔ اس آیت پاک میں ”قوت“ نکرہ ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ بحری، بری، فضائی اور ہر طرح کے آلات حرب سہیا کرنا ضروری ہے۔ ”رابط“ کے لفظ سے اشارہ ہے کہ وہابی قوت عام ازیں کہ ظاہری ہو یا خفیہ، اپنے

مورچوں کی مضبوطی، جاسوسی اور جنگی ساز و سامان نیز فتنوں جنگ کی تنظیم و تربیت فرض ہے، تاکہ ان کے ذریعہ لوگوں کے حقوق کی نگہداشت ہوسکے اور امن و امان کا قیام ممکن ہو۔

اسلام اس قسم کی تیاری کا حکم دیتا ہے تاکہ اسلامی تعلیمات اور اسلامی احکام کا نفاذ ہوسکے، کیونکہ فرزندان اسلام میں جب اپنے دین و دینی احکام کا احترام اور دینی آداب کا لحاظ نہ ہوگا تو احساس کمتری میں مبتلا ہو جائیں گے، اور شعائر دین کا ان کے دلوں میں کوئی وقار باقی نہ رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے نہایت واضح شخصی قوانین کی تعلیم دی ہے تاکہ اس کے فرزندان میں نکاح و طلاق، وراثت، وصیت اور دوسرے شخصی معاملات میں خلفشار واقع نہ ہو، تجارتی و اقتصادی نیز سیاسی معاملات میں صرف کچھ حدود اور حلال و حرام کے عام احکام سکھا دئے کہ ان کے پیش نظر اپنے معاملات اور سیاسی تنظیمات کو اپنے جائز مفاد و مصالح کے لئے اسانت و دیانت کے ساتھ قائم کریں، اور ظلم و طغیان اور ہواؤ ہوس کے مرتکب نہ بنیں۔

افسوس یہ ہے کہ اس بیسویں صدی میں ہم ان شخصی اور قرآنی احکام پر پوری طرح عامل نہیں رہے، اور اب اس خلاف ورزی کے نتائج سے دو چار ہیں، ایک نہایت معمولی سی مثال سے اس غفلت کے دور رس نتائج کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ قرآن پاک نے اس میں شک نہیں کہ کتابیہ عورت سے شادی کرنے کی اجازت دی ہے، مگر ہم اس بات کو بھول گئے کہ یہ اجازت اسلامی حکومت کی حدود کے لئے ہے، جہاں مسلمانوں کی حکومت نہ ہو اور غیر مسلموں کی حکومت اور ان کا غلبہ ہو تو ایسے ممالک میں کتابیہ سے نکاح کا جواز ہرگز ثابت نہیں ہوتا، اور یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے میں کتابیہ سے نکاح کو حرام قرار دیا، وہ احساس کرتے لگے تھے کہ ذمیوں کی کثرت اور ان کے وقار کے آگے کہیں ایسا نہ ہو کہ ایسی شادیوں سے

جو بھی پیدا ہوں ان پر ساؤں کا غلبہ ہو اور ان کے اثر سے بھی نصرانی یا یہودی نہ ہو جائیں۔

آج کل جبکہ ہم یورپ و امریکہ میں شب و روز غیر اسلامی ماحول میں رہتے ہیں، جہاں اسلام کے فرائض و واجبات کی ادانگی سے غافل ہو جاتے ہیں پھر کیونکر یہ امید کی جا سکتی ہے کہ ان ممالک میں کتابیہ سے شادی کریں اور اپنے بچوں کو اسلامی تعلیمات کے مطابق تعلیم و تربیت دیں؟ - ان ممالک میں تو اچھے اچھے تعلیمیافتہ مسلمان خود شکوک و شبہات کے شکار ہو جاتے ہیں، اور قرآنی احکام کی دور از کار من مانی تاویلات کے ادھیڑ بن میں لگ جاتے ہیں، وجہ ظاہر ہے کہ وہ غیر اسلامی ماحول میں رہتے ہیں، اور مستشرقین کی کتابوں سے اپنی دینی تعلیم کو مکمل کرنا چاہتے ہیں۔ ان کتابوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات، نیز عادات و اطوار پر اس طرح برائے نام علمی روشنی ڈالی گئی ہے کہ طرح طرح کے شکوک و شبہات شارع اسلام اور مسلمانوں کے کردار کے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کتابیں جو بدقسمتی سے انگریزوں کے عہد سے ہمارے ملک میں مستند تاریخی کتابیں سمجھی جاتی ہیں اور جو ہماری یونیورسٹیوں میں داخل نصاب ہیں درحقیقت ان لوگوں کے لئے لکھی گئی ہیں، جن کی مادری زبان انگریزی ہے اور جن کو اسلام سے دور رکھنا مقصود ہے، غرض یہ سبھی ضرورتوں کے ماتحت لکھی جاتی ہیں، مگر آج انگریزی زبان کے غلبہ اور مسلمانوں کی اندھا دھند تقلید کا نتیجہ ہے کہ سارے عالم کے مسلمان بھی ان ہی کتابوں کو سر پر رکھتے ہیں اور خود اپنے علمی سرمایہ سے بیگانہ ہی نہیں رہتے بلکہ اپنے آبا و اجداد اور مسلمانوں کی عربی اور اردو زبان کی کتابوں کو دقیانوسی، اور غیر علمی قرار دیتے ہیں، یا للمجب ! طرفہ تماشہ یہ ہے کہ مستشرقین اپنی کتابوں میں علمی صداقت کے لئے انہی پرانی عربی کتابوں کا حوالہ دیتے ہیں، البتہ اکثر و بیشتر ان کے مطالب

اپنے مقاصد کے پیش نظر توڑ مروڑ کر بیان کرتے ہیں، جن کی وضاحت خود ان ہی کی کتابوں سے ہو جاتی ہے۔

یہ اسر واضح ہے کہ ہمیں ہر طرح حزم و احتیاط سے کام لیتے ہوئے علمی، ذہنی، ثقافتی، اندرونی، بیرونی ہر جانب سے مدافعت کا انتظام کرنا ضروری ہے، دشمنوں کے مقابلے میں معمولی سے معمولی کمزوری ہماری شکست کی موجب بن سکتی ہے، عقیدے کی کمزوری، اخلاقی کمزوری، عزم و استقلال کی قلت، دشمنوں کی کثرت سے مرعوب ہو جانا، دشمنوں کے حسین و جمیل ہتھکنڈوں، ادبی، ثقافتی اور جنسی ترغیبوں کے جال میں پھنسنا سب کچھ ہماری تباہی کو مؤثر بنا سکتے ہیں۔ اور ان سے ہم اپنی حفاظت کی تدبیروں میں تساہل کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔

اللہ جلشا نہ نے علم میں زیادتی کی دعا جو سکھائی ہے (رب زدنی علما، اے میرے پروردگار میرے علم میں اضافہ کر) وہ اسی لئے ہے کہ ہر طرح کے تجربی علوم میں ہم بھی گوئے سبقت لے جائیں، صرف نظری اور دینی علوم ہی سے چمٹے نہ رہ جائیں، اور یہ حقیقت ہے کہ ہر قسم کے علوم میں جس قدر سہارت انسان پیدا کرتا ہے اسی قدر اللہ رب العالمین کی قدرتوں اور الہی کاموں کی عظمت دلوں میں جا گزیر ہوتی ہے، اور انما یغشی اللہ من عبادہ العلماء (اللہ کے بندوں میں سے علم والے ہی اس سے ڈرتے ہیں) کی صداقت واضح ہو جاتی ہے۔

علم کا تقاضہ یہ ہے کہ دشمنوں کے حملہ سے پہلے ہی تیاری کر لینی چاہئے، اللہ پر توکل کرتے ہوئے اس کے حکم کے مطابق ظاہری ساز و سامان کی فراہمی ضروری ہے، قرآن پاک اسی لئے حکم دیتا ہے: (النساء: ۷۱) یا ایہا الذین آمنوا خذوا حذرکم فانفروا ثبات او انفروا جہنماء، مومنو! جہاد کے

لئے ہتھیار لیے لیا کرو پھر یا تو جماعت جماعت ہو کر نکلا کرو یا سب اکٹھے کوچ کیا کرو۔

غرض ہری، بحری، جوہری اور فضائی آلات حرب کی فراہمی نیز عسکری تنظیم و تربیت کے بعد اللہ جل شانہ مسلمانوں کے متعلق یہ اعلان کرتا ہے: (النساء: ۷۴) الذین آمنوا یقاتلون فی سبیل اللہ . و الذین کفروا یقاتلون فی سبیل الطاغوت ، فلیقاتل فی سبیل اللہ الذین یشرون الحیاة الدنیا بالآخرۃ ، و من یقاتل فی سبیل اللہ فیقتل اویغلب ، فسوف نؤتہ اجرًا عظیمًا ، ”جو لوگ ایمان دار ہیں وہ اللہ کے راستے میں لڑتے ہیں، اور جو لوگ کفر و نافرمانی کے مرتکب ہیں وہ طاغوت و شیطان کے راستے میں لڑتے ہیں، تو چاہئے کہ اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے قتال کرو جو آخرت کے بدلے دنیاوی حیات کو خریدتے ہیں، اور جو اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں، اور وہ یا شہید ہوتے ہیں یا غالب آتے ہیں، تو ان کو ہم جلد ہی اجر عظیم عطا کریں گے۔“

جنگی تیاریوں اور قتال کا حکم فرزندان اسلام کو اس لئے سلا ہے کہ حق کی نصرت کریں، اور باطل کو ذلیل و خوار بنائیں، بنی نوع انسان کو سعادت اخروی اور حیات ابدی سے مستفید ہونے کا موقعہ دیں۔ حق و باطل کی تفریق اور دونوں میں امتیاز کرنا، ساتھ ہی نیکی کی تائید اور ہدی سے احتساب کرنا ایسے فرائض ہیں جو اسلام سے قبل توریت و انجیل کی تعلیمات میں بھی داخل تھے، اور عقل و خرد کی رو سے بھی خیر کی دعوت اور شر کی روک تھام انسانیت کے عین تقاضے ہیں، بنابرین اللہ تعالیٰ نے ایمان والوں سے یہ معاملہ کیا ہے کہ وہ اللہ کی خوشنودی و رضا کے لئے اپنی جانیں اور اپنی دولت قربان کر کے لوگوں کو حق کی طرف بلائیں اور انہیں باطل سے بچائیں، اللہ تعالیٰ نے ان قربانیوں کے بدلے اپنی مغفرت اور اپنے فضل سے جنت و انعامات کے عطا کرنے کا وعدہ کیا ہے، اور اس معاملے کو خرد و فروختہ سے تعبیر کیا ہے:

(التوبہ: ۱۱۱)، "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون، وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن أوفى بعهده من الله؟ فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به، و ذلك هو الفوز العظيم،" "یے شک اللہ تعالیٰ نے مومنوں سے ان کی جانوں اور ان کے اموال کو خرید لیا ہے کہ بدلے میں ان کو جنت ملے گی، اور وہ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں، تو قتل کرتے اور قتل کئے جاتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا یہ وعدہ حق ہے جس کا ذکر توریت، انجیل اور قرآن میں ہے، اور اللہ تعالیٰ سے بڑھ کر کون اپنے وعدہ کو زیادہ پورا کرنے والا ہے؟ تو اپنی اس بیع پر جس کا معاملہ تم لوگوں نے اللہ کے ساتھ کیا ہے خوشخبری حاصل کرو، کہ یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔

جیسا کہ اشارہ گزر چکا ہے مادی طاقت کے مظاہرہ اور عسکری تنظیم و تربیت کی ضرورت اس لئے ہے کہ حق کی نصرت کی جائے اور ناحق کا قلع قمع کیا جائے، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "ویرید اللہ ان یحق الحق بکلماتہ و یقطع دابر الکافرین، لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کرہ لمجرمون،" "اللہ چاہتا ہے کہ اپنے کلمات سے حق کو ثابت کرے اور کافروں کی قوت کو ختم کر دے، تاکہ حق کو قائم کرے اور باطل کو نیست و نابود کر ڈالے، اگرچہ دل کے باہی، غلط کار اور جرم کرنے والے اس کو پسند نہیں کرتے۔"

اس جہاد کی انتہا اس وقت ہوگی جبکہ سارا فتنہ و فساد ختم ہو جائے اور اللہ جلشانہ کا دین ہر طرف قائم ہو جائے، البقرة: ۱۹۳۔ و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة و یکون الدین لله، فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظلمین، اور ان سے قتال کرو یہاں تک کہ فتنہ نہ رہے، اور دین اللہ کے لئے قائم ہو، پس اگر وہ باز آگئے تو زیادتی نہیں ہے مگر ظالموں پر۔"

بھائیوں اپنے حالات میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم و جور کیا جائے ، ان کے مال و دولت اور غزت و آبرو پر حملہ کیا جائے تو مسلمانوں پر فرض ہے کہ وہ اپنے مظلوم بھائیوں کی مدد کریں اور حملہ آوروں سے نبرد آزما ہو کر ان کے تکبر و غرور کو خاک میں ملا دیں ، لہذا ہمیشہ دشمنوں سے چوکنا رہیں ، اور علم و عمل ، جنگی تیاریوں اور معاصرانہ علوم و ترقیاتی امور سے غافل نہ رہیں ، جو لوگ ایسے نازک دور میں پیچھے رہ جاتے ہیں ، اور مسلمانوں کے دوش بدوش مقابلے میں شریک نہیں ہوتے ان سے دنیاوی قطع تعلق کرنا ضروری ہے ، اور ان سے بات چیت بند کر دینا اور ان کو الگ تھلگ کر دینا واجب ہے ، کیونکہ حضور پیغمبر عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے لوگوں کے ساتھ ایسا ہی سلوک کیا تھا ، غزوہ تبوک کی تیاری میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کو شریک ہونے کو کہا ، مگر منافقین کے ساتھ ساتھ نین صاحب اخلاص صحابیوں نے بھی تساہل سے کام لیا اور یہ شرکت کا ارادہ کرتے ہی رہے کہ لشکر اسلام مظفر و منصور واپس آگیا ۔ منافقین جھوٹ موٹ اپنے اپنے بہانے اور عذر بیان کرتے رہے ، آپ ﷺ نے ان سے کچھ تعرض نہ کیا ، البتہ تینوں مخلص صحابی ، کعب بن مالک ، ہلال بن اسید اور مرارہ بن ربیعہ سے آپ ﷺ نے ترک موالات کیا حتیٰ کہ پچاسویں دن یہ آیت پاک ان کی شان میں نازل ہوئی ۔ التوبہ رکوع ۱۴ ، و علی الثلثہ الذین خلفوا حتیٰ اذا ضاقت علیہم الارض بما رحبت و ضاقت علیہم انفسہم و ظنوا ان لاملجأ من اللہ الا الیہ ثم تاب علیہم لیتوبوا ان اللہ هو التواب الرحیم ، ” ان تینوں شخصوں پر اللہ نے توجہ فرمائی جن کا معاملہ ملتوی کر دیا گیا تھا جب کہ ان پر زمین اپنی ساری وسعت کے باوجود تنگ ہو گئی تھی اور وہ خود بھی اپنی جان سے تنگ آگئے تھے ، اور انہوں نے جان لیا تھا کہ سوائے اللہ کے اور کہیں پناہ نہیں مل سکتی ، اس وقت اللہ نے ان پر توجہ فرمائی تاکہ وہ رجوع کریں پر شک اللہ تعالیٰ بہت توجہ فرماتے والا اور بڑا رحم کرنے والا ہے ۔“

خود کعبہ رضہ بن مالک نے اپنی سرگزشت اس طبع بیان کی ہے: ”تمام جنگوں میں، میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شرکت کی اور اس موقعہ پر بھی ٹکٹے کا فیصلہ کر لیا تھا، دن گذرتے گئے اور میں اس خیال میں رہا کہ اپنے معاملات نہالوں تو نکلوں، اتنے میں خبر ملی کہ رسول اللہ ﷺ واپس آ رہے ہیں اس وقت میری آنکھیں کھلیں، لیکن اب کیا ہو سکتا تھا، آپ ﷺ مسجدِ معمول مسجد میں تشریف لائے اور جو لوگ کوچ میں شریک نہیں تھے حاضر ہو ہو کر معذرتیں کرنے لگے، یہ کچھ اوپر اسی (۸۰) آدمی تھے، انہوں نے جو کچھ ظاہر کیا، رسول اللہ ﷺ نے قبول کر لیا، اور ان کے دلوں کا معاملہ اللہ پر چھوڑ دیا، جب میری طرف آپ ﷺ نے توجہ کی تو میں جھوٹی معذرت نہ کر سکا اور جو سچی بات تھی صاف صاف عرض کر دی۔ آپ ﷺ نے فرمایا ”اچھا جاؤ اور انتظار کرو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ فیصلہ کر دے“۔ بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ ایسا ہی حکم مراہہ رضہ بن ربیعہ اور ہلال بن امیہ کے حق میں بھی صادر ہوا ہے۔ آپ ﷺ کے حکم سے سب نے ہم لوگوں سے منہ پھیر لیا۔ وہ دونوں شریک ابتلا گھر میں بیٹھ رہے۔ مگر میں سخت جان روز گھر سے نکلتا۔ مسجد میں حاضری دیتا اور ایک گوشہ میں سب سے الگ جا بیٹھتا۔ نماز کے بعد سلام عرض کرتا تو آپ ﷺ کا رخ پھر جاتا، اپنے اعزہ و اقربا بھی غیر ہو گئے، ایک دن شاہ غسان کا سفیر تلاش کرتا ہوا میرے پاس آیا اور بادشاہ کا خط میرے حوالہ کیا جس میں لکھا تھا، ہمیں معلوم ہوا ہے تمہارے آقا نے تم پر سختی کی ہے، تم ہمارے پاس چلے آؤ، ہم تمہاری قدر و منزلت کریں گے۔ خط پڑھ کر میں نے کہا یہ ایک اور نئی مصیبت آئی، گویا پچھلی بلائیں کافی نہ تھیں؟ جب اس حالت پر چالیس راتیں گزر چکیں تو رسول اللہ ﷺ کی جانب سے ایک آدمی آیا اور یہ حکم سنایا کہ اپنی بیوی سے الگ رہو، طلاق نہ دو، میں نے اپنی بیوی کو سیکے بھیج دیا،

خدا خدا کر کے پچاسویں صبح کو آیت پاک نازل ہوئے۔

جب کہ میں اپنے مکان کی چھت پر نماز پڑھ کر بیٹھا تھا، اچانک کیا ہوا کہ

کوئی آدمی ہکا رہا ہے : ” کعب بن مالک بشارت ہو تمہاری توبہ قبول ہوگئی “ ، لوگ مبارک باد دینے آنے لگے ، میں جب حضورؐ کے پاس پہنچا ، تو آپؐ کا چہرہ خوشی سے چمک رہا تھا ، فرمایا ، کعب ! تجھے آج اس دن کی بشارت دیتا ہوں جو تیری زندگی کا سب سے بہتر دن ہے “ ، اللہ اللہ ! حضورؐ کے اصحاب کا یہ درجہ تھا کہ ان سے کوئی غلطی سرزد ہوتی اور وہ خالص دل سے توبہ کرتے تو وحی آتی تھی ، اور اللہ تعالیٰ خود ان کی توبہ کی مقبولیت کا اعلان کرتا تھا ، فاعتبروا یا اولی الابصار ،

آج ہمارے لئے اس کے سوا کیا چارہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ سے توفیق چاہیں کہ ہم اس کے احکام بجالانے اور حق جہاد ادا کرنے میں کسی قسم کی کوتاہی و غفلت کے شکار نہ بنیں ۔ و اللہ خیر حافظا وهو ارحم الراحمین ،



سرمایہ و محنت

(سلسلہ 'گزشتہ')

شوکت سبزواری

اس مسئلے کا ایک اہم اور دلچسپ پہلو بھی ہے جس کا ذکر یہاں ہونا چاہیے۔ یہ پہلو اہم ہے کہ اس سے مسئلے کے وہ گوشے ابھر کر سامنے آتے ہیں جو ہنوز نیم تاریک یا نیم روشن ہیں، اور دلچسپ ہے کہ علم اور روشنی کے اس زمانے میں شاید ہی کوئی یہ باور کرنے کے لئے تیار ہو کہ آج سے صدیوں پہلے ایک نیم مہذب سرزمین میں کسی مسئلے سے متعلق، جس کا اس وقت وجود نہ تھا، کوئی نازک اور لطیف نکتہ پیدا کیا گیا ہوگا۔ وہ پہلو یہ ہے کہ ان معانی کے علاوہ جو مختلف فنی حوالوں سے سطور بالا میں بیان ہوئے، جدید معاشیات میں لفظ (Labour) عام مزدور کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے اور مزدور سے، جیسا کہ (Dictionary of Sociology) میں ہے، مراد ہے معنتی (Wage Labour) یعنی وہ شخص جسے عام ماہرانہ یا غیر ماہرانہ کام یا خدمت کے صلے میں کوئی معاوضہ (Wage) دے کر رخصت کر دیا جائے۔ (Productive Activity Paid for by Someone Else) 'غربی میں معنتی کو اجیر (اجرت ہانے والا) کہتے ہیں۔ "کاسب"، اور "اجیر"، دونوں پر "لیبر"، کا اطلاق ہوا ہے۔ آج "کاسب"، اور "اجیر"، میں فرق نہیں کیا جاتا اور گونا گوں ترقیوں اور روشن سامانیوں کے باوجود کاسب کو اجیر کی صف میں رکھ کر اجیر کی طرح حقیر معاوضے یعنی مزدوری کا مستحق ٹھہرایا جاتا ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اسلام نے کاسب کو اجیر کی صف میں نہیں رکھا اور اجیر اور کاسب میں فرق کیا ہے۔ اجرت ہانے والا اسلام میں اجیر ہے اور کمانے والا کاسب، جو

شاید اس لئے اجیر سے زیادہ استحقاق رکھتا ہے کہ وہ تحصیل یا تخلیق کرتا ہے۔ ویسے تو اجیر بھی محنت کرتا ہے اور کاسب بھی۔ اس حیثیت سے تو دونوں ہی محنت کش اور لغت کی حد تک محنتی ہیں۔ لیکن بغور دیکھنے سے دونوں کی محنتوں میں یا محنتوں کے نتیجوں میں ہمیں فرق نظر آتا ہے۔ اجیر صنایع یعنی صورت گر ہے اور کاسب خلاق۔ اجیر کا کام تشکیل و تصویر ہے اور کاسب کا تخلیقی یا تعمیر۔ ایک طرف لوہار، معمار، نجار ہیں جو کسی مادے مثلاً لوہے، لکڑی یا تعمیری مسالے کو شکل نو دے کر عام ضرورت یا آسائش کا سامان مہیا کرتے ہیں۔ دوسری طرف مزارع، مل مزدور، اور بیوپاری ہیں جو روزی یا روزگار پیدا کرتے ہیں۔ مزارع اصلی صورت میں روزی پیدا کرتا ہے اور مل مزدور یا بیوپاری بدل کی صورت میں۔ لیکن یہ طے ہے کہ عام ضرورت یا سامان آسائش کی یہ فراہمی نہیں کرتے، اسباب خورد و نوش کی فراہمی کرتے ہیں۔ اسلامی فکر کی رو سے جس کی محنت محض روزی کے لئے ہے وہ اجیر ہے، اور جس کی محنت روزی یا روزگار کی تخلیق کے لئے ہے وہ کاسب ہے۔ ”اجیر“ سے کام لینے والا مستاجر کہلاتا ہے۔ کاسب سے کام لینے والا زمیندار یا سرمایہ دار۔

قرآن کریم نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی داستان حیات کے ضمن میں بڑی ہی خوبصورتی سے اجرت اور اجیر کے معنوں کی طرف لطیف سے اشارے کئے ہیں۔ موسیٰ علیہ السلام کی اسانت، قوت اور خدمت دیکھ کر ہی حضرت شعبہ کی صاحبزادیوں نے اپنے والد بزرگوار سے کہا تھا :

یا ابت استاجرہ، فان خیر من استاجرت القوی الامین۔ (القرآن)

ابا جان ! اس صالح نوجوان سے اجرت پر کام لیجیے گا۔ بہتر اجیر

وہی ہو سکتا ہے جو قوی بھی ہو اور امین بھی۔

اس ابتدائی جادہ پھاڑنے میں موسیٰ علیہ السلام کی ہشت سالہ خدمت کی

اجرت اس کے سوا اور کیا ہو سکتی تھی کہ حضرت شعیب کی صاحبزادی کو ان کے حوالہ نکاح میں دے دیا جائے۔

انی ارید ان انکحک احدی اہتی ہاتین علی ان تاجرئی ثمانی
حجج (القرآن)

آٹھ سال لگاتار اجیر کی حیثیت سے تم نے میرے پاس کام کیا تو اس کے عوض میں اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک کو میں تم سے بیاہ دوں گا۔

اس ضمن میں اس کی وضاحت بھی کرتا چلوں کہ مزدور کو آج کی زبان میں ”کمیرا“ کہا جاتا ہے جس کے معنی ہیں کام کرنے والا۔ قرآن میں لفظ ”سغری“ استعمال ہوا ہے جو مادہ ”سغر“ (بمعنی جبر و قہر) سے ماخوذ ہے اور شاید اسی لئے اس کے معنی بیکار پر کام کرنے والا بتائے جاتے ہیں۔ لیکن ”سغری“ کے اصلی معنی ہیں:

الذی یقہر لیتسخر ہارادتہ (مفردات، ص ۲۲۶)

جو اپنی ضرورتوں سے مجبور ہو کر اپنی خوشی یا ارادے سے کام میں لگ جائے۔

”سغری“ اور ”کمیرا“ قریب قریب ہم معنی الفاظ ہیں۔ قرآن کے درج ذیل فرمان میں:

و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضاً سغریا۔ القرآن

افراد بشر میں درجاتی اونچ نیچ اس امر کی ستغنی ہے کہ ایک دوسرے سے کام لے۔

معاشی نشیب و فراز کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ قانون تمویض کو پیش کیا گیا ہے۔ آیت کا سیدھا، صاف، تاویل سے پاک مطلب یہ ہے کہ انسانی

معاشرے کی بنیاد خدمت اور نفع رسانی پر ہے۔ مختلف صلاحیتوں اور دل چسپیوں کے لحاظ سے معاشرے کے اونچے نیچے درجے رکھے گئے ہیں۔ اور توقع کی گئی ہے کہ معاشرے کا ہر فرد اپنی صلاحیت سے کام لے کر دوسرے کی خدمت کرے اور دوسرے کو نفع پہنچائے۔ درجات کا تفاوت اور صلاحیتوں کا اختلاف نہ ہوتا اور سب ایک ہی صلاحیت رکھتے ہوتے تو معاشرہ تشکیل نہ پا سکتا۔ معاشرہ احتیاج سے ہے اور احتیاج کے لئے صلاحیتوں کا اختلاف ضروری ہے۔ آیت میں صلاحیتوں کے اختلاف اور تنوع کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا تعلق معاشی اونچ نیچ سے نہیں، معاشی لین دین سے ہے اور معاشی لین دین قیام معاشرہ کی اساس ہے :

اسلام میں اس کی اجازت تو ہے کہ ضرورت پوری کرنے کے لئے اپنے جیسے انسان سے صلاحیت کے مطابق خدمت لے کر اس کو اجرت دے دی جائے۔ قرآن کے بیان کے مطابق حضرت موسیٰ سے ان کی اسات اور قوت کے مطابق ہی تو خدمت لی گئی تھی۔ یہ استیجار ہے اور استیجار میں اسلامی تصور حیات کی رو سے کوئی قباحت نہیں۔ آپ اے ”سخری“ گردانا بھی کہہ سکتے ہیں جو فطرت کے مطابق بھی ہے اور زندگی کے بنیادی تقاضوں سے ہم آہنگ بھی۔ لیکن اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا (کم سے کم میں یہی سمجھتا ہوں) کہ سرمایہ کی افزائش کے لئے اپنے جیسے انسان کی خدمات اجرت پر حاصل کی جائیں اور کاسب سے اجیر کا کام لیا جائے۔ کاسب شریف ترین وسیلہ پیداوار ہے اور شریف ترین وسیلہ پیداوار کو سرمایہ داری اور دولت کاری کا وسیلہ قرار دینا اس کی تحقیر ہی نہیں شرف انسانی کی خواری بھی ہے۔ اسلام انسانی شرافت کا علم بردار ہے۔ وہ انسان کی خواری کا روادار نہیں ہو سکتا۔

سرمایہ دے کر دوسرے سے بھاری کرائے اور خود حلقہ پر حلقہ دھرنے بیٹھے رہنے کو اسلام گوارا نہیں کرتا۔ کیوں؟ شاید اس لئے کہ کاروبار ذریعہ

پیداوار ہے اور ذریعہ پیداوار میں استیجار کی اور معاوضے پر دولت کمانے کی گنجائش نہیں۔ کاسب کو شریک عمل تو گردانا جا سکتا ہے، اجیر یا سفری نہیں لہرایا جا سکتا۔ سرمایہ اور محنت میں البتہ شرکت مضاربت کی گنجائش ہے اور اس کی صورت فقہاء اسلام نے یہ بتائی ہے کہ سرمایہ ایک شخص کا ہو اور محنت دوسرے کی، اور کاروبار سے جو منفعت ہو اس میں سرمایہ دار اور محنتی دونوں شریک ہوں۔ محنت مستقل، آزاد، شریف ترین پیداواری وحدت ہے۔ اسے مزید پیداوار کی تحصیل اور تخلیق کے لئے شریک سرمایہ تو گردانا جا سکتا ہے اجرت دے کر حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

زراعت کی طرح زمین بھی پیداواری وحدت ہی ہے اس لئے اصولاً اس کی اجازت نہ ہونی چاہئے کہ اس میں ہل چلانے اور بیج ڈالنے کے لئے کسی کی خدمت حاصل کی جائے اور جو کچھ پیدا ہو اس میں سے یا نقدی کی صورت میں اس خدمت کا اسے کچھ صلہ دے دیا جائے۔ سرمایہ کے حق میں تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ سرمایہ دار یعنی صاحب المال کا اس پر قانونی حق ہے کہ یہ اس کے اپنے گلے پسینے کی کمائی ہے۔ لیکن زمین کی بابت جس کا مالک اصالہً خدا اور نیاہتہً اسلامی معاشرہ یا اس کی جائز منتخب نمائندہ حکومت ہے، کم سے کم و ثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ زمیندار اس کا مالک ہے اور قانوناً اس کو یہ حق پہنچتا ہے کہ قابض کی حیثیت سے وہ اس سے استفادہ کرے۔ خود ہاتھ دھرے بیٹھا رہے اور دوسروں سے کام لے اور پیدا کرنے والے یا اگلنے والے کے ہاتھ پر چند لکے رکھ کر تمام پیداوار خود ہتھیالے۔ یہ بات ایک سیدھے سادے مسلمان کی سمجھ سے باہر ہے۔ مضاربت کی طرح یہاں بھی شرکت فی الزراعت یعنی ہل بیل، بیج وغیرہ دے کر کاشت کرانے اور جو کچھ پیدا ہو اس میں سے مقررہ حصے کے مطابق باہمی تقسیم یا بٹوارے کی اجازت ہونی چاہیے اور اس سے سو جہاں تک میں سمجھتا ہوں اسلام نے مزارعت اور مساقات کی، جیسا کہ

خود ان قفلوں سے ظاہر ہے صرف اس صورت میں اجازت دی ہے جب :

(۱) مزارع اور مساقی (درختوں کو ہانی دینے والا) زمیندار اور باغ لگانے والے کے شریک کار ہوں اجیر اور کرایہ دار نہ ہوں۔

(۲) سامان کاشت و آلات کشاورزی ہل، بیل، بیج، ہانی، ڈول، ڈلیا وغیرہ کاشتکار اور کارکن کو مالک باغ و زمین کی طرف سے سہا کئے جائیں۔ تفصیل کا موقع نہیں۔ میں اپنے اس خیال کی تائید میں صرف چند ضروری اور واضح شہادتیں ہی پیش کر سکتا ہوں۔

سب سے بڑی اور اہم شہادت تو خود حضور اکرم کا فرمان واجب الاذعان ہی ہے جس کا ذکر امام مسلم نے ان الفاظ میں کیا ہے :

من كانت له ارض فليرزعا فان عجز عنها فليمنحها اخاه المسلم ولا يواجرها۔

کسی کے قبضے میں زمین کا کوئی قطعہ ہو تو اسے اس میں کاشت کرنی چاہیے کسی وجہ سے کاشت نہ کر سکے تو اپنے مسلمان بھائی کو بطور عطیہ دیدے کرایہ پر نہ اٹھائے۔

اس فرمان کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے جیسا کہ علامہ ابن حزم نے لکھا ہے کہ زمین خود کاشت کے لئے ہے، اس کا کرایہ پر چڑھانا اور آمدنی پیشہ کر کھانا جائز نہیں۔

نہی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الارض جملة۔

حضور نے زمین کو مطلقاً کرایہ پر اٹھانے کی ممانعت فرمائی ہے۔

کرایہ پر اٹھانے کے معنی ہیں مزدوری دے کر کام لینا یا جیسا کہ میں نے عرض کیا ”کاسب“ کو اجیر قرار دینا۔ شریک بنا کر ”کاسب“ سے کہتی

باڑی کر لئی جا سکتی ہے اور نخل بندی یا آنپھاری بھی۔ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں :

قالت الانصارا قسم بيننا و بين اخواننا النخيل قال لا۔ فقالوا لتكفونا المؤنة و نشرکم فی الثمرة قالوا سمعنا و اطعنا ۔

(بخاری جلد ۱، ص ۳۱۲)

انصار نے حضور سے کہا آپ ہمارے اور مساجر بھائیوں کے درمیان کھجور کے درخت تقسیم فرمادیجیے۔ آپ نے انکار فرمایا تو انصار بولے تم ہمارا ہاتھ بٹاؤ تو ہم پھلوں میں تمہیں شریک بنالیں گے۔ مساجرین نے جواب دیا بسروچشم ۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے سہلب کے حوالے سے لکھا ہے یہ مساقاة (مل جل کر درختوں کی ٹہل) یعنی شرکت فی العمل ہے۔ اور اس میں کوئی خاصی یا خرابی نہیں۔

فسألوهم ان يساعدوهم فی العمل و یشرکوهم فی الثمر۔ قال و هذه المساقاة ۔ (جلد ۵ ص ۷)

انصار نے مساجرین سے کہا تھا کہ کام میں ان کا ہاتھ بٹائیں تو پھلوں میں انہیں شریک کر لیا جائے گا۔ اور یہ مساقات ہے۔

جسطرح مل جل کر درختوں کی ٹہل کی جا سکتی ہے مل جل کر کھیتی بھی کی جا سکتی ہے۔ یہ مزارعت یعنی شرکت فی الزراعة ہوگی۔ اس کے لئے جیسا کہ حسن بصری نے لکھا ہے اور اسام زہری نے اس سے اتفاق کیا ہے، ضروری ہے کہ زمیندار اور مزارع دونوں مل جل کر خرچ کریں ۔

و قال الحسن البصری لأبأس ان تكون الأرض لأحدهما فینفقان جیمعا فما خرج فهو بینهما ۔

(بخاری جلد ۱، ص ۳۱۲)

حسن بصری فرماتے ہیں اس میں کیا مضائقہ ہے کہ زمین ایک شخص کی ہو اور دونوں مل کر اس پر خرچ کریں اور جو پیدا ہو اسے آپس میں بانٹ لیں ۔

امام زہری کی رائے بھی یہی ہے ۔

یا جیسا کہ ابن سیرین فرماتے ہیں مزارع اور اس کے عیال و اطفال تو کام کریں اور مصارف تمام تر زمیندار کے ذمے ہوں :

كَانَ لَا يَرَىٰ بَاسًا اَنْ يَدْفَعَ اَرْضَهُ اِلَى الْاَكَاكِرِ عَلٰى اَنْ يَعْمَلَ فِيْهَا بِنَفْسِهِ
و وَلَدِهِ وَاَعْوَانِهِ وَلَا يَنْفِقُ شَيْئًا وَتَكُونُ النِّفْقَةُ كُلُّهَا عَلٰى رَبِّ الْاَرْضِ ۔

ابن سیرین اس میں کوئی حرج نہیں بتاتے کہ زمین کاشتکار کو اس شرط پر دی جائے کہ وہ خود بھی کام کرے اور اس کی اولاد بھی ۔
اور مصارف زمیندار پر ہوں ۔

بخاری شریف کی ایک روایت میں اس کی صراحت کی گئی ہے کہ جب حضرت طاؤس کو زمین کرایہ پر اٹھانے سے روکا گیا تو آپ نے فرمایا میں زمین اجرت پر نہیں دیتا ” انی اعطیہم و اعینہم “ میں کاشتکاروں کو زمین دیتا ہوں اور ان کی مدد بھی کرتا ہوں ۔ اور حضرت ابن عباس نے مجھے بتایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ۔“

ان روایات و شواہد سے ثابت ہوا کہ اصل پیداواری وحدت کسب ہے جب تک ” کاسب “ کو شریک نہ کریں تنہا سرمایہ کو ذریعہ پیداوار نہیں بنا سکتے ۔

اخلاق اور اسلامی معاشرہ

عبد الرحمن شاہ ولی

(۱)

اخلاق کی غرض و غایت بنی نوع انسان کی سعادت ابدی ہے۔ اس سعادت کو حاصل کرنے کے طریقے اگرچہ مختلف اور متنوع ہیں، لیکن پایاں کار دو باتیں ان سب میں مشترک ہیں، تخیلی اور تعلی، یعنی پہلے رذائل اور برے خصائل سے اپنے آپ کو پاک اور صاف کرنا پھر فضائل اور اچھے صفات اور بلند اور پاکیزہ خصال سے اپنے آپ کو آراستہ کرنا۔ اور یہی وجہ ہے کہ جو لوگ اچھے خصائل اور انسانی فضائل کا انکار کرتے ہیں ان کے نزدیک اخلاقی قوانین اور ضوابط کی کوئی قد و قیمت نہیں، جیسے سوفسطائیہ کا وہ مشہور فرقہ جس کی قیادت کالیکیس کے ہاتھ میں تھی، کالیکیس کا خیال تھا کہ الوہیت کا عقیدہ شریعت والوں نے گھڑ لیا ہے اور اس کی حقیقت خرافات سے زیادہ نہیں۔ اور اخلاقی فضائل کے متعلق اس کا یہ دعویٰ تھا کہ یہ ادنیٰ درجہ کے عوام اور جمہور کے ذہن کی اختراع ہے، اور اس کا مقصد انقلابی افکار کا راستہ روکنا ہے اور یہی خیال موجودہ زمانہ کے العادی فرقوں کا ہے جیسے وجودی اور دیگر اباحی فرقے، کیونکہ یہ تمام فرقے درحقیقت سوفسطائیت کی شاخیں ہیں، اس لئے کہ ان کی نظر میں انسانی سعادت صرف مادی لذتوں میں ہے، اور ان کے حاصل کرنے کے طریقے اخلاق اور دینی اقدار کے پابند نہیں۔

بہر حال یہ دین اور مادہ پرست طبقوں کا اخلاقی فضائل کے متعلق ہر جگہ اور ہر زمانے میں وہی موقف رہا ہے جو کہ سوفسطائی مکتب فکر والوں

(۱) تفصیل کے لئے - الخصوبة و الخلود لا فلاحون - تالیف ڈاکٹر محمد غلاب کا مطالعہ کیا جائے

کا تھا۔ اور ان کے مد مقابل ہمیشہ ایک گروہ محکم عقائد و ان افکار کے مالک فلاسفہ اور دہنداروں کا بھی رہا ہے جن کی نظر میں بنی نوع انسان کی انفرادی اور اجتماعی فلاح و بہبود اور سعادت و کامرانی ابدی اخلاقی فضائل میں مضمر ہے، اور اس کے لئے مادی اور جسمانی لذتوں کو مقید کرنا ازحد ضروری ہے۔ اس گروہ کی نظر میں جس شخص نے اخلاقی فضائل کو اپنا یا اور بری خصلتوں سے اجتناب کیا وہ ہر حال میں سعادت مند اور قابل رشک ہے۔ اس لئے انسان کو چاہئے کہ اپنی شہوات، خواہشات، انفعالات اور طبعی میلانات کو قابو میں رکھے اور اخلاقی قواعد کے مطابق ان کی تہذیب و اصلاح کا کام ہمیشہ بیداری اور مستعدی سے کرتا رہے۔ سقراط کا قول ہے کہ جب انسان کا کردار اچھا ہو تو لوگ چاہے اس کو حقیر سمجھیں، اس کو گالی دیں، اور اس کے ساتھ ہاگلوں جیسا برتاو کریں، اس کو ان باتوں سے کوئی تکلیف نہ ہوگی، جبکہ وہ بااخلاق ہے۔^۱ سقراط کی طرح اس کے شاگرد افلاطون کا بھی یہی خیال تھا کہ سعادت شہوات اور خواہشات پر غلبہ حاصل کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور اسی میں قوت عاقلہ کی برتری ہے۔ اس غلبہ کے بعد انسان نور اور عدل میں زندگی بسر کرتا ہے، ظلم و ظلمت سے دور ہو کر اس کا تعلق خدا کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے، اور اعلیٰ ترین معارف سے اس کا دامن بھر جاتا ہے، اس لئے کہ جب اس کا نفس ناطقہ ہدکارہوں سے ملوث نہ ہوگا تو اس کی عقل اور ان معارف میں، جن میں شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں، کوئی پردہ حائل نہیں رہے گا۔ افلاطون اس نوعیت کے معارف کو وحی سے تعبیر کرتا ہے^۲۔ اور یہی وجہ ہے کہ افلاطون کے فلسفہ میں اخلاق کا معرفت سے گہرا تعلق ہے۔ ہنکہ افلاطون اپنے استاد کی طرح اخلاق اور معرفت میں پانی اور پرف کے تعلق کا قائل ہے۔

(۱) مصدر سابق
(۲) حتمی شانی بھی ۱۱۰۰ء

اسی لئے تو اس کے افکار، معارف اور اخلاق اور سیاست میں امتزاج کی حد تک خلط ملط ہو گئے ہیں۔

افلاطون محبان معرفت کو ہمیشہ سچ بولنے کی تلقین کرتا تھا۔ اور اس کا یہ خیال تھا، کہ انسانی رغبت اور خواہش اگر یکسوئی کے ساتھ معارف کی طرف متوجہ ہو جائے، تو پھر اس کا طواف عقلی لذائذ کے ارد گرد ہوگا، اور مادی اور حسی لذتوں سے وہ دور رہے گا۔ اس لئے کہ انسانی رغبت پانی کے مانند ہے کہ اگر ایک سمت پوری قوت سے چلتا رہے تو دوسری طرف اس کی رفتار انتہائی سست ہوگی۔ افلاطون کی نظر میں ہر متوازن اور مبنی بر عدل معاملہ کا انجام اخلاقی فضیلت ہے، اور غیر متوازن عمل کا انجام رذائل میں مبتلا ہونا ہے۔ توازن اور اعتدال اس کے خیال میں خواہشات کو قابو میں رکھنے کا نام ہے، اور جس شخص کی ذات میں خیر کو شر پر غلبہ حاصل ہو جائے وہ اپنے نفس کا آقا ہے۔ لیکن جس کا شر اس کے خیر پر غالب آجائے وہ نفس کا غلام ہے۔

ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ افلاطون اخلاق اور معرفت کے باہمی امتزاج میں اپنے استاذ سقراط سے متفق ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اپنے استقلالی فلسفہ میں سقراط کی اس بات کا قائل نہیں کہ: ”العلم فضیلہ“ والجهل رذیلہ“، یعنی علم فضیلت ہے اور جہل رذالت ہے۔ سقراط کا یہ قول سیالغہ آمیز ہے اس لئے کہ بہت سے لوگ فضائل کو جانتے ہوئے بھی اسے نہیں اہتاتے اور رذائل کا علم ہوتے ہوئے بھی اس سے اجتناب نہیں کرتے۔ قرآن کریم نے اس سے ملتی جلتی بات اپنے بلیغ انداز میں یوں کہی ہے: ”اتأرون الناس بالبر وتنسون انفسکم و انتم تتلون الکتاب افلا تعقلون“، لوگوں کو اچھی باتوں کی نصیحت کرتے ہو اور اپنے آپکو بھول جاتے ہو، دران حالیکہ تم کتاب پڑھتے ہو، کیا تم سمجھتے نہیں؟ اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ اہل کتاب کو نہ صرف فضائل کا علم تھا، بلکہ وہ لوگوں کو اس کی نصیحت بھی کرتے تھے، لیکن خود اس سے غافل

تھے۔ اسی طرح اہل کتب میں ایسے لوگ بھی تھے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور اس کی اہمیت سے باخبر تھے لیکن اس کے باوجود انہوں نے انکار کیا۔ قرآن ان کے متعلق یوں فرماتا ہے ”یعرفون نعمت اللہ ثم ینکرونیہا“، وہ اللہ کی نعمت کو پہچانتے ہیں، پھر اس کا انکار کرتے ہیں۔ بہر حال بہت سے لوگ نیکی کو جانتے ہوئے بھی نیک کام نہیں کرتے اور بدی کے نتائج کا علم ہوئے ہوئے بھی اس کے ارتکاب سے باز نہیں رہتے۔ البتہ یہ بات ضروری ہے کہ پختہ علم اور ایمان راسخ عمل کی طرف دعوت دیتا ہے اور انسان کو ایک حد تک نیک عمل پر مجبور بھی کرتا ہے۔

افلاطون کی نظر میں اخلاق فاضلہ کا انحصار انسان کی ان تین قوتوں کے اعتدال پر ہے: شہویہ، غضبیہ، عاقلہ؛ اور یہ قوتیں اعتدال پر ہوں تو ان کو بالترتیب: عفت، شجاعت، اور حکمت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ افلاطون کی طرح ارسطو بھی انسانی سعادت کو اخلاق فاضلہ میں مضمر سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں انسانی سعادت لذت پسندی اور شہوت پرستی میں نہیں۔ اسی طرح دنیا کی کسی اور چیز جیسے جاہ و منصب اور لوگوں کی طرف سے اعزاز و اکرام میں بھی نہیں۔ اس لئے کہ یہ چیزیں انسان کی ذات میں نہیں ہیں، بلکہ غیروں سے متعلق اور مستعار ہیں۔ وہ چاہیں تو اس کو بخش دیں اور نہ چاہیں تو اس کو محروم بھی کر سکتے ہیں۔ سعادت مندی جو کہ خیر ہے، ضروری ہے کہ وہ انسان کی ذات میں ہو، غیر سے مستعار نہ ہو۔ اسی لئے تو ارسطو کی نظر میں انسان کی سعادت حکمت میں ہے، اور یہ عقل کی کارکردگیوں میں سے ہے۔ اور اسی وجہ سے حکمت انسان کا امتیازی نشان ہے، اور انسان کی سعادت بھی اس کے امتیازی خاصہ کے ساتھ وابستہ ہے، جو کہ عقل ہے۔ واضح ہوا کہ سعادت کا تعلق اس کے نزدیک تفکر عقلی سے ہے۔ ارسطو کی نظر میں فضیلت اقراط اور تقریب کے درمیان میں ہے اور اقراط و تقریب رذائل میں ہے۔

اخلاق کے اس تاریخی پس منظر سے واضح ہوتا ہے کہ خلق کا تعلق انسانی زندگی کے ساتھ بہت گہرا اور زندگی کے تمام شعبوں پر چھایا ہوا ہے، اور انسان کی سعادت اور کامیابی کا مدار صرف اخلاق فاضلہ پر ہے۔ اسی لئے تو ہر زمانے میں اور ہر جگہ اخلاق کا نظری اور عملی طور پر انتہائی اہتمام کیا گیا ہے۔ تمام ادیان سماوی اور جملہ حکما نے اخلاق فاضلہ کو اپنانے کی تلقین کی ہے، اور اس کو انسانی سعادت کی بنیاد قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ کسی بھی سوسائٹی یا جماعت اور مجتمع کی اصلاح اور اسی طرح ایک فرد کا دوسرے فرد سے تعلق بغیر اخلاق فاضلہ کے ہرگز استوار نہیں ہو سکتا، اور اپنے خالق سے اچھا تعلق اور رابطہ پیدا کرنے کا ذریعہ بھی یہی ہے۔ صرف حکومت کے قانون سے معاشرہ اس لئے درست نہیں ہو سکتا کہ قانون کا نفاذ بھی تو انسان کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ اگر وہ با اخلاق نہیں، تو قانون کو ظلم و ستم کا ذریعہ بنا سکتا ہے۔ پھر قانون کا دائرہ بہت تنگ اور محدود ہے اس میں انسان کے تمام اعمال کی جزا اور سزا کو محصور نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی انفعالات اور دیگر باطنی اعمال جن کا تعلق نیت اور عقیدے سے ہوتا ہے قانون کے دائرہ سے بالکل خارج ہیں۔ مثلاً قانون کے دائرہ میں حسد، تکبر، چغلی، غیبت، بغل، حرص، اسراف وغیرہ ذمائم نہیں آتے، حالانکہ یہ ایسے امراض ہیں کہ اس سے فرد اور جماعت دونوں کو ہر وقت خطرہ لاحق رہتا ہے۔ ان مہلک امراض کا علاج صرف اخلاقی تربیت سے ہو سکتا ہے، جو کہ اخلاقی قواعد کے مطابق ہو۔

اسلام اور اخلاق

اسلام میں اخلاق کی اہمیت بہت سی آیات قرآنی اور احادیث نبوی سے ظاہر ہوتی ہے۔ حضرت عائشہ سے رسول اکرم کے اخلاق کے متعلق پوچھا گیا۔ تو آپ ص نے فرمایا ”کن خلقہ القرآن“ رسول اکرم کا خلق قرآن تھا، یعنی آپ قرآنی تعلیمات

کا مجسم نمونہ تھے۔ اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنہ“، ”یہ شک تمہارے لئے رسول اللہ میں بہتر نمونہ ہے۔“ اور رسول خدا کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ”و انک لعلی خلق عظیم“ ”یہ شک آپ بلند اخلاق کے مالک ہیں۔“ حدیث عائشہ سے اخلاق کی اہمیت کے ساتھ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ قرآن کریم ایک اخلاقی صحیفہ آسمانی ہے اور دین اخلاق حسنہ کا دوسرا نام ہے۔ رسول اکرم کے ارشادات میں اس کی تصریح بھی ملتی ہے، جیسا کہ امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں مندرجہ ذیل حدیث نقل کی ہے۔ ”جاء رجل الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من بین یدیہ فقال یا رسول اللہ ما الدین قال حسن الخلق۔ ثم اتاہ من قبل یمنہ فقال یا رسول اللہ ما الدین قال حسن الخلق، ثم اتاہ من ورائہ فقال یا رسول اللہ ما الدین، فالتفت الیہ و قال اما تفقہ هو الا تغضب،“ (۱)

رسول اللہ کے پاس ایک آدمی نے سامنے سے آکر کہا دین کیا ہے؟ آپ نے فرمایا اچھا اخلاق۔ پھر دائیں طرف سے آکر کہا۔ یا رسول اللہ دین کیا ہے؟ آپ نے فرمایا۔ اچھا اخلاق۔ پھر بائیں طرف سے آکر کہا کہ دین کیا ہے؟ آپ نے فرمایا اچھا اخلاق پھر۔ پیچھے سے آکر کہا کہ دین کیا ہے؟ آپ نے فرمایا۔ کیا تم سمجھتے نہیں، وہ یہ ہے کہ تم غصہ نہ کرو۔

اس روایت میں بتاکید اس امر کی وضاحت ہے کہ دین اخلاق حسنہ کا نام ہے۔ اور اسی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق۔ (۲) بلاشبہ میں بہتر اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں۔

اس حدیث سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ آپ سے بیشتر انبیاء کی بعثت کا

(۱) احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۴۸

(۲) رواہ البیہقی

مقصد بھی اچھے اخلاق کی تعلیم دینا تھا جس کی تکمیل آنحضرت کی بعثت سے ہوئی، جس طرح کہ دین اسلام کی تکمیل آپ ص کی رسالت سے ہوئی۔ ۲۲ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الا سلام دینا، آج میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کر دیا، اور اپنی نعمت تم پر پوری کر دی اور دین اسلام کو تمہارے لئے پسند کیا۔

ابن مسکویہ کا قول ہے: وللحکمة جزءان، نظری و عملی۔ فبالنظری يتمكن المرء من تحصیل الاراء الصحیحة و یصل الی ما تشوق الیه نفسه من حقائق تسکن نفسه و یطمئن قلبه و تذهب حیرته و یظہر له وجه الحق، فیکون له من ذلك لذة نفسیه لا تعادلها لذة اخرى۔ وبالجزء العملی یمكن تحصیل الهیة الفاضله التي تصدر عنها الافعال الجمیلة و بهذین بعث الله الانبیاء صلوات الله علیهم لیحملوا الناس علیها حکمت کے دو جز ہیں، ایک نظری اور دوسرا عملی۔ نظری سے انسان صحیح افکار حاصل کر کے ان حقائق تک پہنچتا ہے جن کو روح چاہتی ہے۔ پس اس کو سکون حاصل ہو کر اس کا دل مطمئن ہو جاتا ہے اور اس کی حیرت چلی جاتی ہے اور اس کے سامنے حق کا چہرہ ظاہر ہو جاتا ہے، اس وقت اس کو اس سے ایسی روحانی لذت حاصل ہوتی ہے جس کے برابر کوئی بھی لذت نہیں۔ اور عملی جزء سے ایک کیفیت فاضلہ حاصل ہوتی ہے جس سے اچھے افعال صادر ہوتے ہیں۔ اور انہی دو اجزاء حکمت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ لوگوں کو اس کا پابند بنائیں۔ ابن مسکویہ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ اس کی نظر میں تمام انبیاء کی بعثت اخلاق کی تعلیم اور تربیت کے لئے ہوئی ہے۔ اس سے علماء اسلام کی نظر میں اخلاق کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

اخلاق کی تعریف

علم اخلاق کا کام انسانی اعمال و افعال کو پرکھنا ہے تاکہ انسان اچھے اور برے میں تمیز کر کے راہ سعادت اختیار کرے، لیکن اس کے احکام الزامی نہیں محض وصفی ہوتے ہیں، یعنی اچھے خصال پر عمل کرانے اور برے افعال سے روکنے کے لئے وہ کوئی طاقت استعمال نہیں کرتا بلکہ صرف ارشاد اور ہدایت سے کام لیتا ہے۔ طاقت سے قانون حکومت کی حفاظت کی جاتی ہے قانون اخلاق کی نہیں۔

اخلاق کی مختلف تعریفات علماء اخلاق نے کی ہیں، لیکن امام غزالی کے خیال میں انہوں نے اخلاق کی تعریف نہیں کی بلکہ اس کی خصوصیات میں سے ایک یا زیادہ خصوصیتیں بیان کر دی ہیں۔ اخلاق جو کہ خلق کی جمع ہے غزالی اور ابن مسکویہ وغیرہ کے نزدیک ایک اندرونی کیفیت یا ملکہ اور قوت کا نام ہے، جس سے افعال بغیر تکلف کے صادر ہوتے ہیں۔ پس وہ ملکہ اگر افعال خیر کا مصدر ہے تو اس کو خلق حسن کہا جائے گا ورنہ خلق بد ہو گا۔ میرے نزدیک یہ تعریف اپنی جامعیت اور مانعیت میں یکتا ہے۔ بعض روایات میں آتا ہے۔ کہ رسول اکرم سے کسی نے پوچھا کہ خلق حسن کیا ہے؟ تو آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: ”خذ العفو واسر بالعرف واعرض عن الجاہلین“، عفو کو اپنا شعار بناؤ، اچھی بات کا حکم دو اور جاہلوں سے درگزر کرو۔ اس کے بعد آپ نے مزید تشریح کے لئے فرمایا ”ہو ان تصل من قطعک، و تعطی من حرمک و تعفو عن ظلمک“، اچھا خلق یہ ہے کہ تم اس کے ساتھ رشتہ جوڑو جس نے تم سے قطع تعلق کر لیا، اور اس کو دو جس نے تم کو معروم کر دیا، اور اس کو معاف کر دو جس نے تم پر ظلم کیا۔
گویا آپ نے اچھے اخلاق کے بعض خصوصیات بیان فرمائیں:

امام غزالی کا قول ہے: ان حسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوة العقل، وكمال الحكمة و إلى اعتدال قوة الغضب، و الشهوة، و كونها للعقل مطيعة و للشرع ايضا^۱۔ اچھے اخلاق کا مرجع قوت عاقلہ کا اعتدال اور حکمت کا کمال ہے، نیز قوت غضبیہ اور شہویہ کا اعتدال اور ان کا شریعت اور عقل کے تابع ہونا ہے۔ یعنی ان قوی کے اعتدال اور شرع اور عقل کے تابع ہونے سے اچھے اخلاق اور بہتر کردار کا ظہور ہوتا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ غزالی دیگر اسلامی فلاسفہ اور ارسطو کی طرح اعتدال اور میانہ روی کو فضائل کی اصل سمجھتے ہیں، اور یہی رائے کندی اور ابن مسکویہ وغیرہ کی بھی ہے۔ اس سے گمان ہوتا ہے کہ فلاسفہ اسلام ارسطو سے متاثر ہیں۔ ہم نے ابتداء میں اس کے خیال کا ذکر کیا ہے اور مندرجہ قول بھی اس کی طرف منسوب ہے: قال ارسطوطيلس الخير عسير الثبات لان الصواب واحد و الخير محدود، قال و ذلك لان الوسط لواحد منا واحد و اما الخطأ فهين لان تجاوز الغرض هين، قال و العلة ان ما جاوز الوسط كانه لا نهاية له^۲۔

خیر کا برقرار رہنا دشوار ہے اس لئے کہ حق ایک ہے اور خیر محدود ہے۔ یہ اس لئے کہ ہم میں سے کسی ایک کا وسط ایک ہی ہوتا ہے۔ رہی خطا سو وہ آسان ہے کیونکہ مقصد سے تجاوز آسان ہوتا ہے، اس لئے کہ جو چیز وسط سے تجاوز کر جاتی ہے پھر اس کی انتہا نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کی طرف یہ قول بھی منسوب ہے^۱ الرذائل كلها انما تثبت بالزيادة و النقصان، قال و أما التوسط من الافعال فانه محمود^۲۔ سب رذائل زیاتی اور نقصان سے پیدا ہوتے ہیں اور توسط اور اعتدال تمام احوال اور افعال میں پسندیدہ ہے۔ ارسطو کے مندرجہ

(۱) احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۵۶ -

(۲) السعادة و الاسعاد ص ۴۷ تالیف ابی الحسن ابن ابی ذر عبد یوسف الطبر المتوفی ۳۸۱ ھ -

(۳) السعادة و الاسعاد ص ۴۷

بالا احوال کا خلاصہ میں کا یہ قول ہے : ”قال ارسطوطلیس ممکن ان“ بقال فی الفضیلة“ بانها توسط بین زہدیتین“^۱ ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ فضیلت دو رذائل کے بیچ میں ہے۔

عزالی اور ابن مسکویہ اور اخوان الصفاء اس بات میں افلاطون اور ارسطو کے ہم خیال ہیں کہ فضیلت افراط اور تفريط کے وسط کا نام ہے۔ لیکن اخوان الصفا کے نزدیک حقیقی فضیلت اللہ کے ساتھ محبت میں ہے اور اس کی غرض و غایت فنا فی اللہ ہونا ہے اور اس محبت کی دو علامتیں ہیں : ایک تو بلا امتیاز جنس و مذہب تمام انسانوں سے محبت کرنا اور دوسری قضاء و قدر پر راضی ہونا۔ ان کے خیال میں کامل اخلاق کا حامل انسان مندرجہ ذیل صفات کا مالک ہوتا ہے : ”ان یکون عربی الدین مسیحی المنہج، یونانی العلم، ہندی البصیرة، صوفی السیرة، ملکی الاخلاق، الہی المعارف“^۲ یعنی اس کا دین عربی طریق مسیحی علم یونانی اور بصیرت ہندوستانی ہو، وہ صوفی سیرت اور فرشتہ خصلت ہو، اور معارف الہیہ سے بہرہ ور ہو۔ اخوان الصفا کے نزدیک اصلاح باطن اور تزکیہ نفس انسانی سعادت کا واحد ذریعہ ہے اور اس مقصد کی تکمیل کے لئے انہوں نے باون (۵۲) رسالے لکھے ہیں^۳۔ ان کی طرح کندی اور ابن سینا اور عام اسلامی مفکر افلاطون اور ارسطو کے نظریہ فضیلت سے صرف متفق ہی نہیں بلکہ ان سے ایک حد تک متاثر بھی ہیں۔

مشاہیر میں سے صرف فارابی ایک حد تک مفراط سے متاثر ہیں جس کی دلیل ان کا یہ مشہور قول ہے کہ جس نے ارسطو کی کتابوں پر عمل تو کیا لیکن ان کو سمجھا نہیں، اس سے وہ شخص بہتر ہے جو ارسطو کی کتابوں کو

(۱) بصیر طاق ص ۲۰

(۲) رسائل اخوان الصفا ج ۳ ص ۳۱۶

(۳) رسائل اخوان الصفا ج ۱ ص ۲۶۱

مسموٰت ہو اور ان پر عمل نہ کرتا ہو۔ گویا لازمی معیشت ہے۔ کو فضیلت قرار دیتے ہیں، لیکن علم و عمل میں دوئی یا دوری کے متعلق سقراط سے اختلاف کرتے ہیں، اس لئے کہ سقراط کے نزدیک عالم خیر فاعل شر نہیں ہو سکتا جیسا کہ فاعل شر عالم خیر نہیں ہو سکتا۔ پھر حال عام اسلامی مفکرین اگرچہ ارسطو اور افلاطون کے ساتھ فضیلت کو توسط بین الافراط و التفریط قرار دیتے ہیں متفق ہیں اور فضائل کی تشریح اور تقسیم میں قدرے متاثر بھی ہیں، لیکن اعتدال اور توسط خالص اسلامی نظریہ ہیں۔ قرآن اور سنت سے اس کا بین ثبوت ملتا ہے۔ بیہتی نے شعب الایمان میں رسول اکرم سے روایت کی ہے ”خیر الامور اوسطها“ بہترین امور اوسط درجہ کے امور ہیں۔ اسی طرح قرآن کریم نے است مسلمہ کو است متوسطہ قرار دیا ہے ”و كذلك جعلنا کم امۃ و سطا“ اور اسی طرح بنا دیا ہم نے تم کو بیچ کی امۃ، یعنی مسلمان اپنے گفتار اور کردار میں اعتدال اور توسط کو اختیار کرتا ہے، افراط اور تفریط سے اجتناب کرتا ہے۔ قرآن کریم نے بہت سی آیات میں توسط، اعتدال، قسط اور عدل کا حکم دیا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اعتدال کا نظریہ اسلام کا اپنا ہے وہ ارسطو یا کسی اور سے مستعار نہیں۔ خرچ کرنے میں میانہ روی کا حکم اسلام نے یوں دیا ہے ”ولا تغلل یدک الی عنقک ولا تبسطھا کل البسط“ اپنا ہاتھ گلے سے نہ باندھو اور نہ اس کو بالکل پھیلا دو۔ اسی طرح عدل اور قسط کے متعلق فرمایا : یا ایہا الذین آمنوا کونوا قواسین بالقسط شہداء۔ للہ و لو علی انفسکم او الوالدین و الاقرین“ اے ایمان والو انصاف و عدل پر قائم رہو ہمیشہ حق کی گواہی دو، یہ گواہی اپنی ذات والدین یا اقارب کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔

احکام القرآن للخصاص باب ربا*

ترجمہ و تعلیق از غلام مرتضیٰ آزاد

ابوبکر الرازی الخصاص کی تصنیف ”احکام القرآن“ میں سے باب الربوا کا روان لفظی ترجمہ قارئین کے پیش خدمت ہے۔ مصنف نے اس باب میں سود پر میر حاصل اور مدلل بحث کی ہے۔ مصنف چونکہ حنفی مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے اس لئے بحث کے دوران حنفی نقطہ نظر ان کی نگاہ کا مرکز رہا۔ حنفی نقطہ نظر کے لفظ سے کسی کو غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے۔ اس مسئلے میں احناف کی آراء دیگر فقہاء کی آراء کے مخالف نہیں، بلکہ احناف نے سود کا جو مفہوم بیان کیا ہے وہ دیگر فقہاء کے بیان کردہ مفہوم سے وسیع تر ہے۔ بحث کے مختلف پہلوؤں کی مناسبت سے بغلی عنوانات نیز اصطلاحات کی وضاحت کے لئے حواشی، مترجم کا اضافہ ہے۔ متن میں اسلاف کے ناموں کے ساتھ رضی اللہ عنہ اور رحمہ اللہ وغیرہ موجود نہیں، ترجمہ میں، البتہ، اسماء کے ساتھ دعائیں کلمات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ نیز متن میں صرف قال النبی یا خبر النبی کے الفاظ ہیں۔ ترجمہ میں نبی کے ساتھ صلی اللہ علیہ وسلم بھی لکھا گیا ہے۔

احمد بن علی (یا بقول بعض محمد بن علی)، ابوبکر، الرازی، الخصاص
سنہ ۸۴۰ھ میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ فقہ ابوسهل الزجاج اور ابوالحسن
الکریخی سے پڑھنے اور حدیث عبداللہ بن قانع سے۔ آپ حفاظ حدیث

* متن میں ”ربا“ کو لسانی رسم املا کی اتباع میں ”ربوا“ لکھا گیا ہے۔

میں سے تھے۔ اور اپنے دور میں حنفی مکتب فکر کے امام سمجھے جاتے تھے۔ ابوالحسن الکرخی کی وفات کے بعد آپ نے بغداد میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ اور زندگی کے آخری لمحات تک وہیں درس دیتے رہے۔ آپ کے تلامذہ میں سے ابو عبد اللہ محمد بن یحییٰ الجرجانی شیخ القدوری، ابو الحسن محمد بن احمد الزعفرانی، ابو علی اور ابو احمد الحاكم قابل ذکر ہیں۔

تذکرہ نگاروں نے آپ کی تصانیف میں سے احکام القرآن، شرح مختصر الکرخی، شرح مختصر الطحاوی، شرح جامع محمد، شرح اسماء الحسنی، کتاب فی اصول الفقہ اور ادب القضاء کا ذکر کیا ہے۔ آپ سنہ ۵۳۷ء میں بغداد میں فوت ہوئے۔ (مترجم)

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، ”الذین یا کلون الربوا لا یقومون الاکما یقوم الذی یتخطه الشیطان من المس ذلک بانهم قالوا انما البیع مثل الربوا و احل الله البیع و حرم الربوا“^۱ (جو لوگ کھاتے ہیں سود، نہ اٹھیں گے قیامت کو، مگر جس طرح اٹھتا ہے جس کے حواس کھو دیتے جن نے لٹ کر۔ یہ اس واسطے کہ انہوں نے کہا، سودا کرنا بھی ویسا ہی ہے جیسا سود لینا اور اللہ نے حلال کیا سودا اور حرام کیا سود - ۲)

ربوا کا لغوی معنی

ابوبکر (مؤلف کتاب) کہتے ہیں لغت میں ربوا کا معنی ہے، ”زیادتی“۔ اسی سے (لفظ) الرایہ ہے، اس لئے کہ اسمیں آس پاس کی زمین کے مقابلہ میں زیادتی پائی جاتی ہے۔ ”الربوة من الارض بھی اسی سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے، زمین کا بلند حصہ۔ اور اسی سے ماخوذ ہے عربوں کا یہ قول، ”اربی فلان علی فلان فی القول والفعل“ فلان، فلان سے قول یا فعل میں بڑھ گیا۔

(۱) البقرة: ۲۷۵

(۲) موضح القرآن شامعہ القادر۔

رہوا کا شرعی معنی

شریعت میں رہوا ایسے معانی کے لئے مستعمل ہے جن کے لئے یہ لفظ لغت میں وضع نہیں کیا گیا۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ نبی، صلی اللہ علیہ وسلم، نے اسامہ بن زید والی حدیث میں ’نسا‘ کو رہوا کا نام دیا ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا، ”انما الربوا فی النسیئہ“۔^۴ بے شک (نسیئہ^۳ ہی میں سود ہے)۔ حضرت عمر کا ارشاد ہے، ”سود کے بہت سے ابواب ہیں جو مغنی نہیں، ان میں سے ایک باب جانوروں کی بیع مسلم ہے“۔^۵ حضرت عمر نے یہ بھی فرمایا، ”آیت رہوا قرآن مجید کی ان آیات میں سے ہے جو آخر میں نازل ہوئیں اور قبل اس کے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، اس کی وضاحت کرتے آپ کا وصال ہو گیا، لہذا تم لوگ ’رہوا، اور ’ریبہ،^۵ دونوں کو چھوڑ دو“ اس سے ثابت ہوا کہ لفظ رہوا اسم شرعی بن چکا تھا ورنہ اگر اس لفظ کے وہی معنی رہتے جو کہ لغت میں ہیں تو حضرت عمر پر اس کی وضاحت مغنی نہ رہتی۔ اس لئے کہ وہ اہل زبان ہونے کی بنا پر اسماء لغت کے عالم تھے۔ اس کی ایک اور دلیل یہ ہے کہ عرب سونے کے بدلے سونے اور چاندی کے بدلے چاندی کی نسیئہ خرید و فروخت کے سود ہونے سے نا واقف تھے، جبکہ شریعت میں اس قسم کے لین دین کو رہوا کہا گیا ہے۔

رہوا منقول شرعی ہے

جب رہوا کی صورت حال یہ ہے جو ہم نے بیان کی تو گویا یہ لفظ ان مجمل اسماء کی طرح ہے جو محتاج وضاحت ہیں اور یہ وہ اسماء (الفاظ) ہیں

(۴) نسا کے لغوی معنی ہیں جھوٹا دینا، بچھے ہٹا دینا موخر کر دینا۔ فقہ کی اصطلاح میں

بیع نسیئہ: ایسے سودے کو کہا جاتا ہے جس میں قیمت کی ادائیگی موخر کردی جائے

یا قیمت تو پہلے ادا کر دی جائے مگر شئی بیع کی ادائیگی موخر ہو۔ اس حدیث

کا مفہوم خود مولف نے اسی باب کی اگلی فصل میں واضح کر دیا ہے۔

(۵) جانوروں کی بیع مسلم پر اگلی فصل میں بحث کی گئی ہے۔

(۵) رہوا - وہ چیز جو پختا سود ہے - ریبہ - وہ چیز جس میں سود کا شبہ ہو۔

جو لغت سے شریعت میں ایسے معانی کے لئے منتقل کر لئے گئے جن کے لئے یہ الفاظ لغت میں وضع نہیں کئے گئے تھے، مثلاً صلوٰۃ، صوم اور زکوٰۃ جیسے الفاظ۔ لہذا یہ لفظ بھی (شرعی) وضاحت کا محتاج ہے۔ اس کے عام معنی - زیادتی - سے عقد کے معاملات میں کسی چیز کی حرمت پر صرف اسی صورت میں استدلال کیا جا سکتا ہے کہ شریعت میں اس چیز کے مسمیٰ بالربوا ہونے پر دلالت موجود ہو۔ کسی آیت سے اللہ کی کیا مراد ہے؟ اس کو نبی، صلی اللہ علیہ و سلم، نے، من جانب اللہ، کبھی تو صراحتاً واضح کر دیا اور کبھی اس آیت سے استدلال کیا تو اس کی وضاحت ہو گئی۔ لہذا اہل علم کو، توقیف یا استدلال، کسی نہ کسی طریقے سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں آیت سے اللہ کی کیا مراد ہے۔

عربوں میں ربوا

عرب جس ربوا کو جانتے تھے اور جسکا کاروبار کرتے تھے، وہ تو بس یہی تھا کہ وہ لوگ درہم و دنانیر کا اصل زر سے زیادتی کی شرط پر، ایک مقررہ مدت تک کے لئے، باہمی رضامندی سے، بطور قرض این دین کرتے تھے۔ وہ لوگ نقد بیع اور جنس و احد کے تبادلے میں زیادتی کے سود ہونے سے ناواقف تھے، سود کی بس یہی شکل ان کے ہاں متعارف و مشہور تھی، اسی لئے اللہ نے فرمایا، ”وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبْوًا لِّرَبْوَةٍ فِيْ اَسْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ“۔ (اور جو دیتے ہو بیع پر، کہ بڑھتا رہے لوگوں کے مال میں۔ وہ نہیں بڑھتا اللہ کے ہاں^۱) اس سے اللہ تعالیٰ ہمیں یہ بتانے ہیں کہ وہ مشروط زیادتی اصل مال (زر) پر ہوتی تھی اس لئے کہ قرض دہندہ کی جانب سے اس زیادتی کا

(۱) توقیف ایک اصطلاح ہے جسکا مفہوم یہ ہے کہ کسی شرعی اصطلاح کی وضاحت یا کسی

آیت کا معنی ہم از خود نہیں معلوم کر سکتے بلکہ اسکی وہی وضاحت معتبر ہوگی جو اللہ نے اپنے نبی کو بتائی اور پھر بواسطہ صحابہ و اہل علم ہم تک پہنچی۔

(۲) سورہ الروم : ۳۹ - پوری آیت ہے وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبْوًا لِّرَبْوَةٍ فِيْ اَسْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ

وَمَا آتَيْتُم مِّنْ زَكٰوٰتٍ لِّرَبْوٰتٍ وَّجاء اللہ غاواظکم ہم المضطرون۔

(۸) موضح القرآن -

کوئی بدلہ مقروض کو نہیں ملتا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد، ”لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً“^۹ (مت کھاؤ سود، دو نے پر دونا) دوگنا چوگنا زیادتی کی شرط لگانے کی صورت حال کی اطلاع ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس ربوا کو بھی جس کا وہ کاروبار کرتے تھے اور بیع کی چند دوسری اقسام کو بھی، سود کہہ کر، باطل قرار دے دیا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد، ”وَحَرَّمَ الرِّبَا“^{۱۰} (اور خدا نے سود کو حرام کر دیا) تحریم ربوا کی جملہ اقسام کو حاوی ہے، اس لئے کہ شرعی اصطلاح میں اسم ربوا سود کی تمام اقسام کو شامل ہے۔

شریعت میں سود کی اقسام

عربوں کا سودی لین دین تو اسی انداز کا تھا، جو ہم بتا چکے ہیں، کہ وہ لوگ مدت معین تک، درہم و دنانیر کو، زیادتی کی شرط کے ساتھ قرض پر لیتے دیتے تھے۔ مگر شریعت میں اسم ربوا کے کئی معانی ہیں:

اول تو وہی ربوا ہے جس پر اہل جاہلیت کار بند تھے۔

دوم۔ بقول احناف، ناپ تول کی ایک ہی جنس میں تفاضل۔ امام مالک ایک ہی جنس کے ساتھ مقتات و مدخر^{۱۱} ہونے کا اعتبار کرتے ہیں اور امام شافعی صرف قوت (خوراک) ہونے کا۔ بھر کیف ایک ہی جنس میں، بعض اعتبارات^{۱۲} (شرائط) کے اضافہ کے ساتھ تفاضل (زیادتی) سب کے نزدیک حرام ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہم کہہ چکے ہیں۔

سوم۔ النساء۔ اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ کہ دونوں

طرف سے ایک ہی جنس ہو، یعنی ایک ہی جنس کا ادھار تبادلہ ناجائز ہے،

(۹) آل عمران: ۱۳۰

(۱۰) البقرة: ۲۷۵

(۱۱) مقتات - وہ چیز جو خوراک ہونے کے لائق بن سکے اور مدخر - وہ چیز جس کا ذخیرہ ہو سکے۔

(۱۲) ایک ہی جنس کا تبادلہ کرتے ہوں۔ مثلاً ایک ہی قسم کی گندم کے مقابلہ میں اسی قسم کی گندم کا تبادلہ۔ اگر کوئی شخص زیادہ لے لے تو وہ سود ہے۔ اس زیادتی کا سود ہونا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد سے معلوم ہوا جس پر آئندہ منظور ہیں مفصل بحث آئی ہے۔

خواہ وہ نجس ٹاپ کے تحت آتی ہو یا تول کے تحت، چنانچہ ہمارے (احناف کے) نزدیک مرو کے ایک ہی قسم کے کپڑے کا اسی قسم کے کپڑے کے عوض ادھار لین دین کرنا سود ہے، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں ایک ہی جنس ہیں^{۱۲}۔ نساء کی دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے تبادلہ میں تحریم تفاضل کی جو وجہ ہے... و ہی وجہ دو مختلف جنسوں میں ہائی جائے۔ اور وہ وجہ کیل اور وزن ہے۔ باستثنائے حکم درہم و دنانیر۔ مثلاً اگر کسی شخص نے گندم کو بمبادلہ جس (گج، چونہ) ادھار بیچ دیا تو یہ جائز نہ ہوگا (سود ہوگا) اس لئے کہ دونوں چیزوں میں علت کیل موجود ہے۔ اسی طرح اگر ادھار پر تانبے کے بدلے لوہا بیچ دیا تو یہ بھی جائز نہیں کہ اس میں علت وزن موجود ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہی سود سے بچنے کی توفیق دینے والا ہے

شرعی ربوا کے ابواب میں سے ایک باب جانوروں کی بیع سلم بھی ہے۔

حضرت عمر کا ارشاد ہے، سود کے کئی ابواب ہیں جو کہ مغفی نہیں۔ ان میں سے ایک باب جانوروں کی بیع سلم ہے^{۱۳} جبکہ عرب اس کے سود ہونے سے واقف نہیں تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر کا یہ قول رسول اللہ سے سماع پر موقوف ہے۔ مختصر یہ ہے کہ دو ہی چیزیں شرعی ربوا کے تحت آتی ہیں یعنی نساء اور ان شرائط پر تفاضل جن کی پہچان فقہاء کے نزدیک ہو چکی ہے۔ ان چیزوں کے سود ہونے کی دلائل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ ارشادات ہیں۔ ”الحنطہ“ بالحنطہ“ مثلاً بمثل یدا یدا و الفضل ربوا، و الشعر بالاشعر مثلاً بمثل یدا یدا و الفضل ربوا“ (گندم کا بمبادلہ گندم ہے جوں کا توں

(۱۲) امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک یہ صورت حال سود سے خارج ہے، اس لئے کہ انکے ہاں جنس کے ساتھ اس چیز کے ماکول ہونے کی شرط بھی ضروری ہے جو کہ یہاں منظور ہے۔

(۱۳) بیع کی وہ قسم جس میں قیمت پیشگی ادا کردی جائے۔

اور دست بدمست ہونا چاہئے۔ اس میں (کبھی ایک جانب سے) زیادتی سود ہے اور جو کا مبادلہ جو سے جوہ کا توں اور دست بدمست ہونا چاہئے اور فضیل (زیادتی) سود ہے۔ نبی ﷺ نے کھجور، نمک، سونے، اور چاندی کا ذکر کرتے ہوئے بھی کیل یا وزن کی ایک ہی جنس میں (بصورت مبادلہ) زیادتی کو سود قرار دیا۔

عبد الرحمن بن عباس نے اسامہ بن زید سے جو حدیث روایت کی ہے اس میں نبی ﷺ نے فرمایا ”انما الربوا فی النسیئہ“ (یہ شک سود نسیئہ ہی میں ہے) اور بعض الفاظ (روایات) میں ہے، ”لاربوا الا فی النسیئہ“ (تہیں ہے سود نگر نسیئہ میں)۔ ان احادیث سے ثابت ہوا کہ شریعت میں اسم ربوا کا اطلاق (ربوا کا لفظ) کبھی تو تفاضل (زیادتی) پر ہوتا ہے اور کبھی نساء پر۔

ابن عباس کے موقف کی وضاحت

ابن عباس فرماتے تھے کہ سود صرف نسیئہ میں ہے، اور سونے کے بدلے سونے اور چاندی کے بدلے چاندی کی ایسی بیع (بیع صرف) جس میں کسی ایک جانب سے فضل (زیادتی) ہو جائز ہے۔ اپنے اس موقف پر وہ حدیث اسامہ سے استدلال کرتے تھے۔ لیکن جب چھ چیزوں میں بتائی ہوئی زیادتی کی حرمت سے متعلق نبی، صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ان تک بالتواتر پہنچا تو انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ جابر بن زید کا قول ہے، ”ابن عباس نے دو چیزوں، صرف^{۱۵} اور متعہ میں، اپنے قول سے رجوع کر لیا۔“

حدیث اسامہ کا معنی دو مختلف جنسوں میں نساء کے سوا اور کچھ نہیں، جیسا کہ عبادۃ بن الصامت وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ نبی، صلی اللہ علیہ وسلم، نے فرمایا، ”گندم، گندم کے مبادلہ میں جوں کی توں اور دست بدمست

(۱۵) ”فالمصرف هو البیع اذا كان کل واحد من هو منہ من جنس الا ثمان“ - اللقنوری - مصرف بیع

کی وہ قسم ہے جس میں دونوں طرف سے روپیہ کی جنس ہو - اس دور میں سونا، چاندی، روپیہ

کی جنس تھیں -

ہو۔“۔ اسی طرح آپ نے چہ ۱۴ اصناف (اجناس) کا ذکر کیا۔ پھر فرمایا، ”گندم کو جو کے بدلے دست بدست جیسے چاہو بیچ سکتے ہو“ اور بعض احادیث میں ہے، ”اذا اختلف النوعان بیعوا کف شتم“ (جب دونوں طرف سے نوع مختلف ہو جائے تو (دست بدست) جیسے چاہو بیچ لو۔) چنانچہ آپ نے کھل یا وزن کی دو مختلف جنسوں میں نساء (ادھار) کو منع فرمایا اور تقاضل (زیادتی) کو مباح قرار دے دیا۔ لہذا اسامہ بن زید والی حدیث کا یہی مفہوم سمجھا جائے گا۔

روا کی ایک اور صورت

جو سود اس آیت سے مراد ہے اس میں بیچی ہوئی چیز کو قیمت وصول کرنے سے پہلے، کم قیمت پر خرید لینا بھی شامل ہے۔ اس قسم کی خرید و فروخت کے سود ہونے کی دلیل یونس بن اسحاق کی حدیث ہے جو اس نے بواسطہ اپنے والد، بواسطہ ابو العالیہ روایت کی۔ ابو العالیہ نے کہا، ”میں حضرت عائشہ کے ہاں تھا کہ ان سے ایک عورت نے کہا، میں نے ایک لونڈی۔ زید بن ارقم کے ہاتھ، آٹھ سو روپے ادھار ادائیگی پر فروخت کی... انہوں نے اس (خرید کردہ) لونڈی کو بیچ دینا چاہا تو میں نے ان سے چھ سو روپے میں خرید لی۔ اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا، ’کتی بری ہے تمہاری فروخت اور کتی بری ہے تمہاری خرید۔ زید بن ارقم کو یہ بات پہنچا دینا (کہہ دینا) کہ اگر وہ توبہ نہیں کریں گے تو انہوں نے نبی، صلی اللہ علیہ وسلم، کی معیت میں جو جہاد کیا تھا اس کو باطل کر دیں گے، اس عورت نے کہا، اے ام المؤمنین! اگر میں اصل زر کے سوا کچھ نہ لوں تو آپ کی کیا رائے ہے؟۔ حضرت عائشہ نے اس پر یہ آیت تلاوت کی، ”فمن جاء موعظۃ“

من رہہ فانتھی قلہ مسلّف“ ۱۷ (بھر جس کو پہنچی نصیحت اپنے رب کی، اور باز آیا، تو اس کا ہے جو آگے ہو چکا) عورت کے سوال کا جواب دیتے ہوئے حضرت عائشہ کا آیت رہوا کو تلاوت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک اس طرح کی خرید و فروخت سود ہے اور اس قسم کے سودے پر سود کا اطلاق انہوں نے اپنی رائے سے نہیں کیا بلکہ یہ نبی، صلی اللہ علیہ و سلم، سے سماع پر موقوف ہے۔

ابن المبارک نے بواسطہ حکم بن زریق روایت کیا، حکم کہتے ہیں میں نے سعید بن المسیب سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا جس نے کسی دوسرے شخص سے ادھار ادائیگی پر اناج خریدا۔ اب خریدنے والے نے یہی طعام نقد ادائیگی پر اسی شخص کو بیچ دینے کا ارادہ کیا جس سے کہ اس نے خریدا تھا۔ تو سعید بن المسیب نے کہا، ”یہ سود ہے“ یہ بات ملحوظ رہے کہ اس صورت حال میں اس شخص نے پہلی قیمت سے کم قیمت پر بیچنے کا ارادہ کیا تھا، اس لئے کہ ثمن اول کے مثل یا اس سے زیادہ قیمت کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ سعید بن المسیب نے اس سودے کو سود قرار دیا۔

روایت کیا گیا ہے کہ ابن عباس، قاسم بن محمد، مجاہد، ابراہیم اور شعبی نے بھی اس قسم کی خرید و فروخت کرنے سے منع کیا۔ حسن اور ابن سیرین نے اس قسم کی خرید و فروخت کے بارے میں کہا ہے کہ اگر نقد پر بیچے تو خریدنا جائز ہے اور ادھار پر بیچے تو پہلی قیمت سے کم قیمت پر خریدنا اس وقت تک جائز نہیں جب تک پہلی قیمت ادا کرنے کی مقررہ مدت ختم نہ ہو جائے۔ ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز بیچنے کے بعد وہی چیز پہلی قیمت سے کم قیمت پر خرید لی تو جائز ہے۔ ابن عمر نے اس صورت

میں پہلی قیمت کے وصول ہونے کا ذکر نہیں کیا۔ ممکن ہے ان کی سراد یہ ہو کہ جب قیمت وصول کر لے تو اس کے بعد پہلی قیمت سے کم قیمت پر خرید سکتا ہے۔

الغرض حضرت عائشہ کا قول اور سعید بن المسیب کا قول اس بات کی دلیل ہیں کہ اس قسم کا سودا سود ہے۔ اس سے ہمیں پتہ چلا کہ ان دونوں نے اس کو رسول اللہ کے واسطے سے معلوم کرنے کے بعد ہی سود قرار دیا۔ ورنہ بذریعہ لغت اس چیز کا سود ہونا معلوم نہیں ہو سکتا۔ اور اسمائے شرعی کا مفہوم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وضاحت پر موقوف ہے۔

سود کا ایک باب ادھار کے بدلے ادھار ہے

موسیٰ بن عبیدہ نے بواسطہ عبد اللہ بن دینار، بواسطہ ابن عمر، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ آپ نے ”کالی یا لکالی“ اور بعض الفاظ میں ہے ”دین یا لدین“۔ دونوں قسم کے الفاظ کا ایک ہی معنی ہے۔ (ادھار کے بدلے ادھار) سے منع فرمایا۔ اور اسامہ بن زید سے مروی جو حدیث ہے اس میں آپ نے فرمایا ”بے شک رہوا نسیئہ میں ہی ہے“ مگر یہ دین کے بدلے دین (ادھار کے بدلے ادھار) میں ہی متحقق ہے۔

اس قسم کا سودا اتنی دیر تک تو معاف ہے جتنی دیر تک کہ مجلس برقرار ہے، اس لیے کہ گندم کے ڈھیر کے بدلے روپے (قیمت) پہلے دینا (پہلے دینے کا اقرار کرنا) جائز ہے، حالانکہ یہ دین بالدين ہے۔ لیکن، اگر، بائع و مشتری، اس سے قبل کہ روپے پر (بیچنے والے کا) قبضہ ہو، جدا ہو جائیں، تو عقد (سودا) باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح ذنانیر کے بدلے دراهم کا سودا کرنا بھی جائز ہے لیکن اگر وہ تقابض سے پہلے جدا ہو گئے تو سودا ٹوٹ جائے گا۔

سود کی وہ اقسام جو آیت رہوا سے ضمناً ثابت ہوتی ہیں

(قرض کیا) ایک شخص کو مقررہ وقت پر ایک ہزار درہم ڈین^{۱۸} ادا کرنا ہے (یعنی اس کے ذمے دین موجد ہے) اور وہ مقررہ وقت سے قبل قرض خواہ سے پانچ سو درہم فوری ادائیگی (اور باقی کی چھوٹ پر) مصالحت کر لیتا ہے تو یہ جائز نہیں۔

سفیان نے بواسطہ حمید ، بواسطہ میسرہ بیان کیا ، میسرہ کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے سنا ، ” ایک شخص کو وقت مقرر پر میرا ادھار ادا کرنا ہے (دین موجد) میں اس سے کہتا ہوں ، تم مجھے مقررہ وقت کی بجائے ابھی دو تو میں کل رقم میں سے تم کو کچھ چھوڑ دیتا ہوں “ ، ابن عمر نے فرمایا ، ” یہ سود ہے “ ۔ زید بن ثابت سے بھی اس کی یہی مروی ہے ۔ سعید بن جبیر ، شعی ، حکم ، ہمارے اصحاب (احناف) اور جلیلہ فقہاء کا یہی قول ہے ۔ البتہ ابن عباس اور ابراہیم نخعی نے کہا اس میں کوئی حرج نہیں ۔

ابن عباس اور ابراہیم نخعی کے قول کے باطل ہونے پر دو چیزیں دلالت کرتی ہیں ۔ اول ۔ ابن عمر نے اس کو سود کا نام دیا اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ اسماء شریع کی وضاحت توقیفی ہے ۔ دوم ۔ یہ (سب کو) معلوم ہے کہ دور جاہلیت کا سود قرض موجد مع مشروط زیادتی ، تھا ۔ گویا زیادتی ، اجل (مدت ، مہلت) کا بدل تھی ، تو اللہ تعالیٰ نے اسے باطل کر دیا ، اسے حرام قرار دیا اور فرمایا قلن تبتم فلکم رؤؤس اموالکم^{۱۹} (اور اگر توبہ کرتے ہو ، تو تم کو پہنچتے ہیں اصل سال توبہ سے) اور فرمایا ، ” وذرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا اِنَّكُمْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ “ (اور

(۱۸) دین اور قرض کے مفہوم میں جو باریک فرق ہے مولف نے اس کے ساتھ ساتھ دین لغتی وضاحت کر دی ہے ۔ دین کو ہم اردو میں ادھار سے تعبیر کر سکتے ہیں ۔

(۱۹) البقرة : ۲۸۰ ۔ ” وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا اِنَّكُمْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ “ (اور

اور توبہ کرو اور تم کو پہنچے گا اصل سال توبہ سے)

(۲۰) البقرة : ۲۸۸

چھوڑ دو جو رہ گیا ہو (اگر تم کو یقین ہے) یعنی اللہ تعالیٰ نے اجل کا معاوضہ لینے سے روک دیا۔

تو اب اس صورت میں کہ جب ایک شخص پر ایک ہزار درہم دین مؤجل ہے اور دائن فوری ادائیگی کے بدلے مدیون کو قرض رقم کا کچھ حصہ چھوڑ دیتا ہے تو گویا اس نے چھوٹ کو اجل کا بدل بنا دیا لہذا یہ بھی اسی روا کے معنی میں آگیا جس کو اللہ نے صراحت سے حرام کہا۔

صورت مسئلہ کی مزید وضاحت

اگر مدیون کو ایک ہزار درہم فی الحال ادا کرنے ہوں اور مدیون، دائن سے کہے، 'مجھ کو سہلت دو اس شرط پر کہ میں تم کو ایک سو درہم مزید ادا کر دوں گا، تو اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہ ایک سو درہم مدت کے مقابلہ میں ہو گئے۔ یونہی جب چھوٹ کو مدت کا عوض بنا دیا جائے تو وہ بڑھوتری کے معنی میں آجاتی ہے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس کی بنا پر مدت کا معاوضہ لیتا مستوع قرار پایا^{۲۱} اور اسی بنا پر (اسلم) ابوحنیفہ نے اس شخص کے بارے میں، جو درزی کو کھڑا دے اور یہ کہے کہ اسے آج سی کردو گے تو ایک درہم دوں گا اور کل سی کردو گے تو آدھا درہم دوں گا، کہا ہے کہ دوسری شرط باطل ہے۔ لہذا اگر اس نے کل سی کر دیا تو اس کا معاوضہ اتنا ہی ہوگا، جتنا کہ آج سی کر دینے کا ہے۔ دوسری شرط اس لئے باطل ہے کہ گاہک نے چھوٹ کو مدت کے مقابلہ میں رکھ دیا، جبکہ کام دونوں دنوں میں ایک جیسا ہے۔ پس یہ شرط ناجائز ہے اس لئے کہ یہ بھی مدت کو اسی طریقے سے سمجھنا ہے جس کی ہم وضاحت کر چکے ہیں۔

مستحب میں میں سے جن لوگوں نے "فی الفور دو" اور میں تم کو چھوٹ دیتا

(۲۱) اس مقام پر متن کے یہ الفاظ یاد کر لینے کے قابل ہیں۔ "هذا هو الاصل في المحتاج جو از اخذ الابدال عن الاجال"۔

ہوں “ کو جائز قرار دیا ہے۔ ممکن ہے ان کا یہ قول ایسی صورت حال کے بارے میں ہو جس میں اس نے چھوٹ کی شرط نہ لگائی ہو، یعنی بغیر کسی شرط کے کچھ رقم چھوڑ دے اور بغیر کسی شرط کے باقی رقم فی الفور وصول کر لے۔

ملخص

ہم دلائل پیش کر چکے ہیں کہ :

۱۔ تفاضل، بعض حالتوں میں^{۲۲}، سود ہے جیسا کہ نبی، صلی اللہ علیہ وسلم، نے اصناف متہ کے بارے میں ارشاد فرمایا۔

۲۔ نساء، بیع کی بعض حالتوں میں، سود ہے جیسا کہ نبی، صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ”اذا خلتف النوعان فبیعوا کیف شئتم یداً ید“ (جب دونوں طرف سے نوع مختلف ہوں تو جیسے چاہو بیچ لو مگر دست بدست) اور آپ کا ارشاد ہے۔ ”انما الربوا فی النسیئہ“ (بے شک سود نسیئہ ہی میں ہے)۔

۳۔ جانوروں کی بیع مسلم بھی کبھی سود ہوتا ہے، حسب ارشاد نبی ص، ”انما الربوا فی النسیئہ“۔ اور اسی طرح آپ کا ارشاد ہے، ”اذا خلتف النوعان فبیعوا کیف شئتم“۔ اور حضرت عمر نے بھی اے سود کہا۔

۴۔ بیچی ہوئی چیز کو، قیمت وصول کرنے سے پہلے، کم قیمت پر خرید لینا سود ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۵۔ اور تعبیل کی شرط پر چھوٹ سود ہے۔

ایک جنس کے تبادلہ میں تفاضل کی حرمت کی علت

وہ جو اصناف (اجناس) جن کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا

(۲۲) یعنی جب دونوں طرف سے ایک ہی جنس کا تبادلہ ہو۔

ارشاد متعدد طریقوں سے ہم تک پہنچا ہے ان میں تفاضل کی حرمت پر جملہ فقہاء کا اتفاق ہے اور ہمارے نزدیک تو یہ حدیث تواتر کے درجہ کی ہے اس لئے کہ اس کے راوی بہت زیادہ ہیں اور اس پر عملاً فقہاء کا اتفاق رہا ہے بلکہ فقہاء نے تو اس چیز پر بھی اتفاق کیا ہے کہ اس عبارت کے مضمون میں جس معنی کے ساتھ حکم کا تعلق ہے (علت ہے) ان چھ اصناف کے علاوہ دیگر اصناف کے حکم میں بھی اس معنی (علت) کا اعتبار کیا جائے گا۔

فقہاء نے اعتبار جنس اور اس چیز پر اتفاق کرنے کے بعد کہ تفاضل کی تحریم اصناف ستہ تک محدود نہیں، حرمت کی وجوہ (علت) کے بارے میں اختلاف کیا ہے، جنہیں ہم بابہ کی ابتداء میں اجمالاً بیان کر چکے ہیں۔

خال خال لوگوں نے کہا ہے کہ تحریم تفاضل کا حکم ان ہی اصناف تک [محدود ہے جو حدیث کے الفاظ میں مذکور ہیں، مگر ان لوگوں کا اختلاف ناقابل اعتناء ہے۔

ہمارے اصحاب (احناف) نے کیل اور وزن (ناپ اور تول) کی جو علت بتائی ہے اس پر اثر و نظر کے (نقلی اور عقلی) دلائل موجود ہیں۔ جن کا ہم کئی مقامات پر ذکر کر چکے ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل خود اس حدیث کا سیاق و سباق ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ”الذہب بالذہب مثلاً بمثل وزنا بوزن، و الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل کیلا بکیل“ (سوئے کا مبادلہ سوئے سے، جیسے کا تیسرا اور برابر وزن کا ہونا چاہیئے۔ گندم کا مبادلہ گندم سے جیسے کا تیسرا اور برابر کیل کا ہونا چاہیئے^{۱۲}) یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوزنی جنس میں وزن کے تساوی اور مکیلی جنس میں کیل کے تساوی کو واجب قرار دیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تحریم تفاضل میں جنس کے بعد کیل اور وزن کا اعتبار ہوگا۔

(۲۳) اس دور میں گندم بالوں سے نہیں بلکہ برتن وغیرہ کے پیمانوں سے بھی جاتی تھی جیسا کہ آج کل بھی دور دراز دیہاتوں میں گندم تولی نہیں جاتی بلکہ لوہے، پوری، پتہ اور پٹروں وغیرہ سے ناپی جاتی ہے۔

مخالف^{۲۴} نے ”اعتیان اکل“ کا استدلال ان آیات سے کیا ہے، ”الذین
یاکلون الربوا لا یقومون الا کیا یقوم الذی یتخبطم الشیطان من السی“^{۲۵} (جو
لوگ کھاتے ہیں سود، نہ اٹھیں گے قیامت کو، مگر جس طرح اٹھتا ہے جس کے
حواس کھود دیتے ہیں جن نے لپٹ کر) اور ارشاد الہی ”لَا یَاکُلُوا الرِّبَا“ (بیت
کھاؤ سود)۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اسم ربوا کا اطلاق ہا کول پر کیا ہے اس سے
مخالفین نے کہا کہ یہ عیوی ربوا کو انہی اجناس میں ثابت کرتا ہے جو
کھائی جاتی ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ الفاظ بوجہ ان کے قول کی دلیل نہیں بن سکتے۔ پہلی
وجہ تو یہ ہے کہ شریعت میں لفظ ربوا کے معنی اور محتاج وضاحت ہونے کے
متعلق ہم شروع میں بتا چکے ہیں، اس لئے عموم سے یہ استدلال درست نہیں۔
یہ (دعویٰ کہ سود صرف ماکول میں ہے) بذات خود کسی دوسری دلیل کا
محتاج ہے، تاکہ آیت سے اس کی حرمت ثابت ہو اور اس کو نہ کھایا جائے۔
دوسری وجہ یہ کہ آیت میں ”زیادہ سے زیادہ“ ربوا کے معنی ہا کول میں
ثابت کیا گیا ہے۔ مگر اس میں یہ تو نہیں کہ جتنے بھی ماکولات ہیں ان میں
ربوا ہے (اور دیگر اشیاء میں نہیں)، جبکہ ہم نے تو بہت سے ماکولات میں بھی
سود کو ثابت کیا ہے اور یوں ہم آیت کی طرف سے عائد ہونے والی ذبیہ داری
سے عہدہ برا ہو گئے ہیں۔

قرض میں مدت کی شرط ناجائز ہے

جو کچھ ہم پہلے بتا چکے ہیں اس سے جبہ اہتمامات ہو گیا کہ سود ایک
توقیفی اسم ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ گناہوں کے بدلے ایک ہزار کی بیع
ایسے ہی حرام ہے جسے ایک ہزار کے بدلے ایک ہزار کی ادھار بیع^{۲۶}۔ علت

(۲۴) امام شافعی - امام مالک جس کے ماکول ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے قابل ذخیرہ ہونے

سے اس کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔ (۲۵) البقرہ: ۲۷۵

(۲۶) کن ایسے لئے کہ دونوں طرف سے ایک ہی جس سے ادھار بیع ہوتا ہے وہ بیع صحیح ہے۔

اس کی یہ ہے کہ اس طرح پر مشروط مدت مال میں نقصان کے خاتم مقام ہوتی ہے۔ اور یہ شکل بالکل ایسی ہی ہو جاتی ہے جیسے ایک ہزار کی بیع گیارہ سو کے بدلے۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو ضروری ہے کہ قرض میں اجل کی شرط صحیح نہ ہو، قرض میں مدت کی شرط ایسی ہی ناجائز ہے جیسے ایک ہزار کے مقابلہ میں گیارہ سو کی ادھار بیع۔ اس لیے کہ اجل (مدت) کا نقصان بھی وزن کے نقصان کی طرح ہے اور سود کبھی تو وزن میں نقصان کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی اجل میں نقصان کی وجہ سے اس لیے واجب ہے کہ قرض میں اجلی کی شرط کا بھی حکم ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس صورت حال میں قرض، خرید و فروخت کی طرح نہیں ہے، اس لیے کہ قرض کی صورت میں بدل (مال جو قرض پر دیا یا لیا جائے گا) پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہونا جائز ہے۔، جب کہ ہزار کے بدلے ہزار کی بیع میں ایسا نہیں۔ جواب میں اس سائل سے کہا جائے گا کہ اجل اس وقت باعث نقصان ہوتی ہے جب اس کو شرط قرار دیا گیا ہو اور جب اس کو شرط نہ بنایا جائے تو بدل پر قبضہ نہ کرنا باعث نقصان نہیں ہوتا۔ اس صورت حال میں (بدل پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو جانا) بیع اس وجہ سے باطل نہیں کہ اس طرح ہر دونوں میں سے کسی ایک مال میں نقصان پیدا ہو جائے گا بلکہ اس کی کوئی اور وجہ ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مجلس کے اندر ہی تقاض کے وجوب میں ایک ہی جنس یا الگ الگ جنسوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں۔ میری، راد ہے سونے کے بدلے چاندی، باوجود اس کے کہ ان میں تفاضل جائز ہے۔ اس سے ہم کو معلوم ہوا کہ مجلس کے اندر ہی تقاض کے وجوب کی یہ وجہ نہیں کہ اگر قبضہ نہ کیا گیا تو غیر مقبوض مال میں نقصان آجائے گا (نہیں بلکہ اس کی وجہ ایک اور ہے)۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے آدمی کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں ایک غلام فروخت کیا، اور کئی برس تک ٹھیک وصول نہ کی،

تو خریدنے والا اس غلام کو منافع پر بیچ سکتا ہے اور قیمت نقد وصول کر سکتا لیکن اگر صورت حال یہ ہو کہ اس نے غلام کو ایک ہزار کے بدلے ، ایک مہینے کے اندر ، اندر ادائیگی کی شرط پر ، بیچا ، مدت پوری ہوگئی تو مشتری (خریدنے والا) اس کو ایک ہزار پر منافع لگا کے نقد قیمت پر اس وقت تک نہیں بیچ سکتا جب تک کہ یہ بیان نہ کر دے کہ اس نے غلام کو ٹین سوجل پر خریدا تھا ۔

اس (مثل) سے معلوم ہوا کہ مدت کی شرط قیمت میں نقصان کا موجب ہوتی ہے جو کہ حکماً وزن کے نقصان کے قائم مقام ہے (اور یہ ناجائز ہے) ۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو قرض اور بیع میں اس لحاظ سے تشبیہ درست ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور اس پر یہ سوال وارد نہیں ہوتا ۔

اجل کی شرط کا یہ بنیاد ہونا ، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ، ”انما الربوا فی التسیئۃ“ سے ثابت ہے۔ اس ارشاد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور قرض میں کوئی فرق نہیں کیا ، اس لئے یہ سب پر حاوی ہے۔

تاجیل کے باطل ہونے پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ قرض ذہناً کار ثواب ہے اور قرض اس وقت تک صحیح معنوں میں قرض نہیں جب تک مقروض اس پر قبضہ نہ کرے ، اس لحاظ سے یہ عہد کے مشابہ ہے ، لہذا جس طرح عہد میں تاجیل درست نہیں ایسے ہی قرض میں تاجیل درست نہیں۔ عہد میں تاجیل کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ارشاد ، ”من اعمر عتري غني له ولوئته“ (اگر کسی نے اپنا مکان کسی کو عہد کر دیا تو مہووب لے اور اس کے وراثہ مکان کے مالک قرار پائیں گے) سے باطل قرار دے چکے ہیں۔ چنانچہ

(۲۷) عمری ۔ عہد کی ایک قسم ہے جسکا مفہوم ہے کسی کو مکان عہد کر دینا ۔ اگر عہد کرنے والے نے بغیر کسی شرط کے مکان عہد کر دیا تب تو بالاتفاق مکان اسکا ہے جسکو عہد کر دیا گیا تھا لیکن اگر عہد کرنے والا ایک خاص مدت تک کھائے مکان عہد کرے تو اسکا کے نزدیک مدت کی شرط ہے اور مہووب لے مکان کا مالک ہے ۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ملک میں تاجیل مشروط کو باطل کر دیا۔ ایک اور دلیل یہ ہے کہ روپیہ بطور قرض دینا یا عاریتہ دینا ایک ہی چیز ہے۔ اس لئے کہ عاریت دوسرے شخص کو شئی سے حاصل ہونے والے فوائد کا مالک بناتا ہے۔ اور جب روپیہ عاریتہ دیا جائے تو نفع (فائدہ) روپے کی ذات کو ہلاک کئے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے ہمارے اصحاب (احناف) کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو کچھ روپے عاریتہ دیا تو یہ قرض ہی شمار ہوگا۔ اور اسی لئے احناف نے اجرت پر روپے لینے دینے کو ناجائز قرار دیا، اس لئے کہ اجرت پر روپیہ لینا بھی قرض ہے، تو گویا اس نے اس شرط پر روپیہ قرض لیا کہ اصل زر سے زیادہ واپس کرے گا (اور یہ سود ہے)۔ حاصل یہ کہ جب عاریت میں اجل کی شرط درست نہیں تو قرض میں بھی درست نہ ہو گی۔

قرض کے عاریت ہونے کے دلائل میں سے ایک دلیل ابراہم الہجری کی حدیث بواسطہ ابو الاحوص بواسطہ عبد اللہ ہے، عبد اللہ کہتے ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ”کیا تم لوگ جانتے ہو کونسا صدقہ سب سے بہتر ہے؟“ انہوں نے کہا، ”اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتے ہیں۔“ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، بہترین صدقہ منعہ (عطیہ) ہے، یعنی تمہارا اپنے بھائی کو روپیہ، جانور سواری کے لئے یا بکری کا دودھ بطور عطیہ کے دینا۔“

منعہ (عطیہ) عاریت ہی کا دوسرا نام ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے روپے کے قرض کو عاریت قرار دیا۔ کیا تم نے ایک دوسری حدیث کے آخر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد، ”عطیہ لوٹایا جائے گا“ نہیں دیکھا۔ پس جب عاریت میں تاجیل درست نہیں تو قرض میں بھی درست نہیں۔ البتہ امام شافعی نے قرض میں تاجیل کو درست قرار دیا ہے۔ و باللہ التوفیق و منہ الاعانہ۔

انتقاد

قرآن کے آئینی احکامات

مؤلف : برگیلبر گلزار احمد (رٹائرڈ)

صفحات : ۵۶

مطبع : پنجاب ایجوکیشنل پریس - لاہور

برگیلبر گلزار احمد صاحب پاکستان کے مشہور اہل قلم ہیں۔ ان کا انگریزی کتابچہ ”The Constitutional dictates of Qurā'n“ (قرآن کے آئینی احکامات) ہمارے پیش نظر ہے۔ اس میں آپ نے تعارفی کلمات کے بعد مختلف ابواب میں تدوین قانون، عدلیہ، سیاسی و معاشی نظام، دفاع، اسلامی حکومت کے تعلقات داخلہ و خارجہ پر قرآنی تعلیمات کی روشنی میں بڑے اچھوتے انداز میں بحث کی ہے۔

جیسا کہ کتاب کے موضوع سے ظاہر ہے مصنف نے آئینی دفعات کا ماخذ قرآن کریم کی آیات کو بنایا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ برگیلبر گلزار صاحب نے عنوانات کو ترتیب دیتے وقت قرآن کریم کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اس لحاظ سے ان کی یہ کوشش قابل تعینن ہے۔ فاضل مصنف کی اس بہترین تصنیف پر پیار و کھاد پیش کرتے ہوئے ہم ان کی توجہ مندرجہ ذیل نکات کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں۔

(۱) قرآنی ارشادات کو اس بارے میں واضح ہیں کہ مذہب کے معاملے میں کسی پر جبر نہیں، (لا إکراه فی الدین - قرآن) لیکن اس کے ساتھ ہی قرآنی احکامات یہ بھی ہیں کہ :-

(الف) من یؤثر بکلمہ من الناس فلیکفر بالعدل

” اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف سے فیصلہ کرو،“

(سورة النساء آیت ۲۰۸)

(ب) اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَاكَ اللّٰهُ

” اے نبی! ہم نے آپ پر یہ حق بیان کرنے والی کتاب اس لئے اتاری ہے کہ آپ لوگوں کے درمیان اس (حق) کے ذریعے جو اللہ نے آپ کو دکھلایا ہے فیصلہ کریں،“

(سورة النساء آیت ۱۰۴)

ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت میں غیر مسلم شہریوں کے لئے علیحدہ عدالتیں قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان کے شہری حقوق مساوی ہونگے اور وہ مسلمانوں کی طرح اپنے مذہبی فرائض ادا کرنے میں آزاد ہوں گے۔ ملکی عدالتیں ان (لوگوں) کے درمیان انصاف کے قیام کی ذمہ دار ہوں گی۔ قرآن نے انہی غیر مسلم شہریوں کی جانب اشارہ کرتے ہوئے مسلمانوں کو ان کی ذمہ داری کا احساس ان الفاظ میں دلایا ہے کہ: وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی۔ یعنی ”کسی (غیر مسلم) قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کر دے کہ تم انصاف نہ کرو، تم انصاف کرو کہ یہ تقویٰ سے زیادہ قریب ہے،“

(سورة المائدة آیت ۴۸)

(۲) اگر مال کی زکوٰۃ ادا کر دی جائے تو اسلام ”بچت“ پر پابندی عائد نہیں کرتا۔ چنانچہ ”بخل“ اور ”کتمان“ جیسے قرآنی الفاظ اس قسم کے مال کے لئے استعمال نہیں کئے جا سکتے اور اسے آیت ہَاکَ ”الَّذِيْنَ يَبْخُلُوْنَ وِیٰسِرُوْنَ النَّاسِ بِالْبَخْلِ وَ یُكْتُمُوْنَ مَا اَنْعَمَ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ“ (جو لوگ خود بخل کرتے ہیں اور دوسروں کو بخل کرنے کی ہدایت کرتے ہیں اور جو کچھ اللہ نے

لئے فضل ہے انہیں دیا ہے ایسے چھپاتے ہیں۔ (سورۃ النساء آیت ۳۸) کے قول میں نہیں لایا جا سکتا۔ بلکہ قرآن کی مختلف آیات (مثلاً آیت ۳۶ سورۃ الروم آیت ۴ سورۃ لقمن وغیرہ) تو یہ بات واضح کرتی ہیں کہ حلال ذبیحوں سے اکتساب کئے ہوئے سارے مال کو صدقات و خیرات کرنے پر چیر نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) بیت المال یا اسٹیٹ بینک اور بنکاری کے بارے میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اگر ”امداد باہمی“ کی بنیاد پر اور اسٹیٹ بینک کی نگرانی میں پرائیویٹ (نجی) بینک قائم ہوں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ان کے قواعد میں بنیادی بات یہ ہونی چاہئے کہ ان کے ساتھ معاملہ کرنے والے باقاعدہ ”حصہ دار“ متصور ہوں۔ قرض کی رقم دینے کے لئے فی صد یا فی ہزار کے حساب سے کچھ رقم بطور فیس مقرر ہو، تاکہ سود لینے دینے کی نوبت نہ آئے۔

(۳) اسلامی حکومت میں جب نجی ملکیت کی اجازت ہے تو پھر نجی صنعت کی اجازت کیوں نہیں ہو سکتی؟ حکومت عام آدمی کی معاشی حالت بہتر بنانے کے لئے ”امداد باہمی“ کی بنیاد پر نجی صنعت کے قیام کی حوصلہ افزائی کرے گی۔

(۵) زکوٰۃ اور دوسرے صدقات حکومت وصول کرے اور انہیں قرآن کے بتائے ہوئے مصارف پر خود خرچ کرے۔ ملک کے ہر حصے کے ذیلی دفاتر میں اس مد کی آمدنی کا باقاعدہ حساب رکھا جائے۔ اور مقامی مستحق لوگوں کی فہرست بنانے اور ان میں زکوٰۃ تقسیم کرنے کے لئے ڈاکخانے اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔

(۶) دفاعی امور کے محکموں میں غیر مسلموں کے تقرر میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین، نیز

انہوی لیر ہلسی حکومتوں کے ادارے میں غیر مسلموں کو دفاعی اسلحہ میں شامل کیا جاتا رہا ہے۔ برصغیر میں شہنشاہ اورنگ زیبہ چند نے بحیرہ منہلہ اور نیپال کی خدمات سے فائدہ اٹھاتے رہے۔

آخر میں ایک بار پھر ہم فاضل مصنف کو مبارکباد پیش کرتے ہیں۔ ان کی یہ کوشش درحقیقت ان لوگوں کے لئے مواد فراہم کرتی ہے جو قرآن کی روشنی میں ملکی آئین مرتب کرنے کے خواہاں ہیں۔

محمد صغیر حسن معصومی۔

انگریزی سے اردو ترجمہ :- طفیل احمد قریشی ۔



مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

بیرونی ممالک کے لئے پاکستان کے لئے

		(انگریزی) Islamic Methodology in History
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از ڈاکٹر فضل الرحمان
		(انگریزی) Quranic Concept of History
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از مظہر الدین صدیقی
		الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از پروفیسر جارج این آئیہ
		امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		(انگریزی) Alexander Against Galen on Motion
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura
		(انگریزی) Concept of Muslim Culture in Iqbal
۱۰/-	۱۲/۵۰	از مظہر الدین صدیقی
		(انگریزی) The Early Development of Islamic
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر احمد حسن
		Jurisprudence
		(انگریزی) Proceedings of the International Islamic
۱۰/۰۰	۱۲/۵۰	ایڈٹ ڈاکٹر ایم - اے خان
		مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈووکیٹ
۱۰/۰۰	-	ایضاً
۱۵/۰۰	-	ایضاً
۱۵/۰۰	-	ایضاً
۸/۰۰	-	ایضاً
۲/۰۰	-	ایضاً
		تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی
		اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا
		رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم
۱۰/۰۰	-	القشیری
۷/۵۰	-	اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی
۱۰/۵۰	-	امام شافعی کی کتاب الرسالة (اردو) از مولانا امجد علی
		امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن)
۱۵/۰۰	-	ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		امام ابو عیسیٰ کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ
۱۵/۰۰	-	از مولانا عبدالرحمن طاہر سورق
۱۲/۰۰	-	ایضاً
۵/۵۰	-	ایضاً
		نظام عدل گستری (اردو) از عبدالعزیز صدیقی
۱۵/۰۰	-	رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن
۲۰/۰۰	-	Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی
۱۰/۰۰	-	دولت شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسماعیل گودھروی مرحوم

۲ - کتب زیر طباعت

(A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce)

از ڈاکٹر محمد

اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگریزی)

(The Political Thought of Ibn Taymiyah)

از قمر الدین خان

بن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگریزی)

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم

از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی

اختلاف الفقہاء

سالانہ چندہ

الدورات الإسلامية

ماہنامے

بہندھان (ہنگالی)

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(1) کتب

۲۵ فیصدی	تک ہو تو	۱۰۰	اگر آرڈر
۳۳-۱/۴ فیصدی	"	۵۰۰	" "
۴۰ فیصدی	"	۱۰۰۰	" "
۵۰ فیصدی	اوپر ہو تو	۱۰۰۰	" "

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آفا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔

(fi) وسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام ہسپتالز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جائے گا۔ اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹ کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے انہیں چالیس کی بجائے پچاس فیصد کے حساب سے کمیشن دیا جائے گا۔

جس خط و کتابت کے لیے رجوع فرمائیے

سرگولیشن منیجر ہوسٹ ہنگین نمبر ۶۰۵۵ اسلام آباد - (پاکستان)

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ



تأليف و تدوين: د. محمد عابدی

ادارة تحقیقات اسلامی • اسلام آباد

ماہنامہ فکر و نظر اسلام آباد

جلد ۹ | محرم ۱۳۹۲ھ * مارچ ۱۹۷۲ء | شماره ۹

مشمولات

- نظرات مدیر ۶۰۲
- فقہ اسلامی کے مآخذ ڈاکٹر احمد حسن ۶۰۳
- احکام القرآن
- معانی القرآن للفراء کی روشنی میں غلام مرتضیٰ آزاد ۶۱۶
- عرب جاہلیہ اولی کے
- ادبی آثار پر ایک نظر محمود احمد غازی ۶۳۹
- انتقاد (التعریف) مولانا سید عبدالقدوس ہاشمی ۶۵۸



نظرات

برصغیر میں مسلمانوں کی اجتماعی جدوجہد بار آور ہوئی اور دنیا کے نقشے پر ایک نئی مسلم ریاست نے ابھر کر پاکستان کا نام پایا۔ تحریک پاکستان کے پیچھے جو عوامل کار فرما تھے ان میں سب سے زیادہ اہمیت اسلام اور دو قومی نظریے کو حاصل تھی۔ سقوط ڈھاکہ نے نظریہ پاکستان کے مخالفین کو موقع فراہم کر دیا اور وہ یہ پروپگنڈہ کرنے لگے کہ پاکستان کی بنیاد غلط تھی، قوم مذہب سے نہیں وطن سے بنتی ہے۔ یہ آواز کوئی نئی نہیں۔ یہ آواز اس وقت بھی بلند کی گئی تھی جب برصغیر کے مسلمانوں نے ایک علیحدہ خطہ زمین کا مطالبہ کیا تھا۔ اغیار اور اعدائے اسلام تو ابتدا ہی سے پاکستان کے مخالف تھے۔ سقوط ڈھاکہ کے بعد نظریہ پاکستان کے حامیوں میں سے بھی بعض لوگوں کا یقین متزلزل ہو گیا۔ اور ان کے دلوں میں شیطان یہ وسوسہ اندازی کرنے لگا کہ خدا نخواستہ پاکستان کی بنیاد غلط تھی۔

اس خیال کا بطلان ایک بدیہی حقیقت ہے جس کو ثابت کرنے کے لئے کسی براہان یا دلیل کی ضرورت نہیں۔ جب تک صفحہ ہستی پر اسلام موجود ہے اس بداعت کا انکار سوچ پر خاک ڈالنے کے مترادف ہے۔ ابھی تو کروڑوں کی تعداد میں اسلام کے نام لیوا موجود ہیں، اگر دنیا میں ایک مسلمان بھی باقی نہ رہے (حاشا وکلا) تو بھی یہ حقیقت اپنی جگہ ثابت و موجود رہے گی کہ دائرہ اسلام میں داخل ہونے والوں کی قومیت سب سے الگ ہوتی ہے۔ الکفر ملہ واحدہ۔

فما بعد الحق الا الضلال۔ برصغیر کیا سارے عالم میں بنیادی طور پر قومیں دو ہیں، مسلم اور غیر مسلم، اس لئے دو قومی نظریہ ایک آفاقی نظریہ ہے۔ حق و باطل کی تقسیم اور کفر و اسلام کا امتیاز خود کائنات کے خمیر میں ہے۔ یہ ضمیر کن فکال ہے۔ اور اس کی بنیاد پر دو قومی نظریہ ہر زمانے میں ایک ناقابل تردید حقیقت رہے گا۔ جو لوگ اس نظریے کا انکار کرتے ہیں وہ یا تو بدنہاد اور بداندیش ہیں یا پھر جاہل اور نادان ہیں۔ نادان، اسلام کو دیگر مذاہب کی طرح فقط ایک مذہب سمجھتے ہیں اس لئے اس خیال خام کا اظہار کرتے ہیں کہ

(باقی صفحہ ۶۵۷ پر)

فقہ اسلامی کے مآخذ

(صدر اسلام سے امام شافعی کے عہد تک)

احمد حسن

۲

حلت و حرمت کی یہ درجہ بندی جن کو احکام خمسہ کہا جاتا ہے اصول اربعہ سے ماخوذ ہے۔ فقہ اسلامی کے یہ چار مشہور مآخذ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں۔ امام شافعی کے بعد جو اصول فقہ کی کتابیں مرتب ہوئیں، نیز اس فن کے تاریخی ادب سے بھی یا معلوم ہوتا ہے کہ ان مآخذ کی یہ ترتیب بہت قدیم (۱) ہے اور واضعین نے ان کو اسی طرح مرتب کیا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ ثابت کرنا مشکل ہے کہ ادلہ اربعہ کی یہ ترتیب چوں کی توں عہد صحابہ میں موجود تھی اور استنباط مسائل میں وہ بھی ان اصول کو اسی طرح کام میں لاتے تھے جس طرح بعد میں اصول فقہ کی کتابوں میں ہمیں تفصیلات ملتی ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ اصول فقہ خود فقہ سے ماخوذ ہے۔ فقہ کا فن اصول سے پہلے وجود میں آچکا تھا۔ اس بارے میں ہمارے شبہ کے چند اسباب ہیں۔ اول یہ کہ اصول اربعہ کی یہ مقررہ ترتیب ارتقاء اور تاریخی عمل کا نتیجہ ہے جس کا آغاز عہد نبوی سے ہوتا ہے اور صحابہ کے دور سے اس میں باقاعدگی شروع ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ اس قسم کے تاریخی بیانات خود تاریخی عمل سے متاثر ہیں اس لئے ان کو یقینی شہادت نہیں کہا جاسکتا۔ سوم یہ کہ حضرت عمر کے جس خط سے یہ ترتیب معلوم ہوتی ہے اس میں ائمہ الہدی کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے، جو بنی امیہ کے دور میں خلفاء راشدین کے لئے مستعمل تھی۔ ابھی تک خلافت راشدہ یا خلفاء اربعہ کے ائمہ الہدی ہونے کا

تصور پیدا نہیں ہوا تھا۔ حضرت عمر سے پہلے صرف حضرت ابو بکر ایک خلیفہ ہوئے تھے، کئی ائمہ نہیں تھے جن کو ائمۃ الہدیٰ کہا جائے۔ چہارم یہ کہ اجماع صحابہ کی حقانیت کا تصور عہد صحابہ کے بعد پیدا ہونا چاہئے۔ اس لئے اجماع کا ایک فنی حیثیت اختیار کرنا اور اصول اربعہ میں سے ایک اصل قرار پانا عہد تابعین سے شروع ہونا چاہئے۔ عملی طور پر یہ سب چیزیں موجود تھیں لیکن علمی اور فنی اعتبار سے ان میں تاریخی تقدم و تاخر تسلیم کرنا پڑے گا۔ پنجم یہ کہ حضرت عمر کے بعض خطوط میں قیاس کی اصطلاح بھی موجود ہے، جس نے دوسری اور تیسری صدی ہجری میں فنی حیثیت حاصل کی۔ اگرچہ یہ بات مسلم ہے کہ قیاس کا تصور رائے کی صورت میں صدر اسلام میں اور خلفاء راشدین کے عہد میں موجود تھا۔ بلکہ قیاس رائے کی ہی ترقی یافتہ شکل ہے۔ ششم یہ کہ کتاب الام میں امام شافعی کے اپنے مخالفین کے ساتھ مناظروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان سے پہلے کے دور میں غالباً قیاس کو اجماع سے مقدم رکھا جاتا تھا اور یہ تبدیلی واضح طور پر امام شافعی کے یہاں ملتی ہے۔ اگرچہ قطعی طور پر یہ بات کہنا مشکل ہے کہ امام شافعی کے دور سے ہی قیاس و اجماع کی ترتیب میں یہ تبدیلی واقع ہوئی۔ ذیل میں ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے اجماع و قیاس کی قدیم ترتیب پر روشنی پڑتی ہے۔

کتاب الام میں ایک مقام پر امام شافعی کے ایک مخالف کا خبر واحد کے مقابلہ میں اجماع کو ترجیح دینا اجماع کی حجیت اور اس کی اہمیت کو ثابت کرتا ہے۔ اجماع پر زور دینے کی وجہ یہ تھی کہ امام شافعی اجماع خاصہ اور اجماع علماء پر اعتراض کرتے تھے اور اس کے مقابلہ میں خبر واحد کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست ثابت ہو ترجیح دیتے تھے۔ مناظر کا دعویٰ یہ ہے کہ فروعی مسائل میں اجماع علماء کی اتباع لازم ہے۔ کیونکہ ایسے

مسائل میں صرف علماء کو ہی صحیح علم ہوتا ہے اور ایک رائے پر ان کا اتفاق اس بات کی دلیل ہے کہ وہی رائے درست ہے۔ علماء کا اگر ایک مسئلہ پر اتفاق ہو تو ایسا اجماع یقیناً ان عامہ الناس کے لئے حجت ہے جن کو فروعی مسائل اور نزاعی احکام کا علم نہیں ہوتا۔ ہاں کسی مسئلہ میں اگر ان کا اختلاف ہو تو پھر ان کی رائے حجت نہیں۔ اختلافی مسائل میں نزاع کو دور کرنے کے لئے اس مناظر کا خیال یہ ہے قیاس و اجماع کے طریقہ کار کو کام میں لاکر ان کو حل کیا جائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ قیاس کے بعد جب کسی مسئلہ میں اجماع ہو جائے تو ایک مدت کے بعد اس پر پھر نظر ثانی کی جائے اور پھر قیاس کیا جائے اور اجماع کے ذریعہ اس کا حل تلاش کیا جائے تاکہ حالات و زمانہ کی تبدیلی کی، ان مسائل میں، رعایت کی جاسکے (۲) اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اس دور میں اجتہاد کے طریق عمل میں قیاس اجماع سے مقدم تھا۔

امام شافعی کے علاوہ اس دور کے دوسرے مصنفین کے بھی ایسے اقوال ملتے ہیں جن سے ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً ابن المقفع (متوفی سنہ ۵۴۰ء) خلیفہ کو احکام میں اختلاف دور کرنے کے سلسلہ میں ایک مقام پر لکھتا ہے :

فلو رأى امير المؤمنين ان يأمر بهذه الاقضية والسير المختلفة لترف

اليه في كتاب و يرفع معها ما يحتاج به كل قوم من سنه او قياس ثم نظر في ذلك امير المؤمنين و اضفى في كل قضيه رايه الذي يلهمه الله و يعزم عليه عزماً و ينهى عن القضاء بخلافه و كتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا ان يجعل الله هذه الاحكام المختلطة الصواب بالخطا حكماً واحداً صواباً لرجونا ان يكون اجتماع السير قرينه لاجماع الامر برأى امير المؤمنين و على لسانه ثم يكون ذلك من امام آخر الدهر ان شاء الله۔ (۲)

ترجمہ : امیر المؤمنین اگر مناسب سمجھیں تو حکم دیں کہ ان نزاعی

فیصلوں اور مختلف افعال سے متعلق احکام کو پکجا کر کے ان کے سامنے پیش کیا جائے۔ اور لوگوں نے ہر مسئلہ میں جو دلائل سنت یا قیاس سے پیش کئے ہیں ان کو بھی ان مسائل کے ساتھ پیش کیا جائے۔ اس کے بعد امیر المؤمنین ان احکام میں غور و خوض کریں اور ہر مسئلہ میں اپنی رائے سے جو اللہ تعالیٰ ان کے دل میں ڈالے فیصلہ صادر فرمائیں۔ اور اس فیصلہ پر پختگی سے جم جائیں۔ اور اس کے خلاف فیصلہ کرنے کی سماعت کر دیں۔ اور ان سب کو ایک نوشتہ کی صورت میں پکجا کر لیا جائے۔ اس طریقہ سے ہمیں امید ہے کہ جن احکام میں درست و نا درست چیزیں ملی جلی ہیں اللہ تعالیٰ ان سب کو درست کر دے گا۔ نیز ہم یہ توقع کرتے ہیں کہ ان مختلف اعمال (متعلقہ احکام) کو امیر المؤمنین کی رائے اور حکم کے ساتھ اکٹھا کرنا اتفاق اور اجماع کے قریب قریب ہوگا۔ اسی طرح دوسرا خلیفہ بھی کرے۔ اور آخر تک یہ طریقہ جاری رہنا چاہئے۔

ابن المقفع کی رائے سے ہمیں یہاں بحث نہیں اس اعتبار سے ہمیں صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ ابن المقفع اس دور میں قیاس کو اجماع سے پہلے رکھتا ہے اور سنت کے بعد قیاس کو لاتا ہے۔ اس ابتدائی دور میں اجتہاد کا فطری و معقول طریقہ یہی معلوم ہوتا ہے۔

واصل بن عطاء (متوفی سنہ ۱۳۱ھ) کا بھی اسی قسم کا قول ملتا ہے :
 وهو اول من قال : الحق يعرف من وجوه اربعة : كتاب ناطق وخبر مجتمع
 عليه وحجة عقل والاجماع من الامة۔ (۴)

ترجمہ : واصل بن عطاء نے سب سے پہلے یہ بات کہی کہ حق بات چار صورتوں سے پہچانی جاتی ہے۔ کتاب ناطق، متفق علیہ خبر، عقلی دلیل اور اجماع است۔ یہاں بھی قیاس کو اجماع سے پہلے رکھا گیا ہے۔ تلاش سے اس قسم کی مثالیں اور بھی پیش کی جا سکتی ہیں۔ اس سے یہ بات سمجھ میں

آتی ہے کہ صدر اسلام میں مآخذ کی ترتیب میں کچھ فرق تھا، بعد میں غالباً اس میں تبدیلی آتی ہوئی۔

اگر عقلی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ قیاس و اجماع کا باہمی عمل ناگزیر ہے۔ مسائل میں قیاس کے بعد ہی کسی ایک رائے پر اجماع ممکن ہے۔ قیاس کے بغیر اجماع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ قیاس سے جو مختلف آراء سامنے آتی ہیں ایک عرصہ کے بعد ان میں سے کسی ایک رائے پر است متفق ہو جاتی ہے۔ لیکن قیاس و اجماع کا یہ عمل نا محسوس اور بہت دھیمہ ہوتا ہے۔ اجماع اس بات کو بتلاتا ہے کہ ایک فرد کی رائے کو وہ وزن اور قوت حاصل نہیں ہے جو مجمع علیہ رائے کو حاصل ہے۔ اسی قوت اور وزن کی بنا پر غالباً امام شافعی اور متاخرین علماء اصول نے کتاب و سنت کے بعد اجماع کو تیسرا درجہ دیا ہے۔ اور اس کے بعد قیاس کو رکھا ہے۔ لیکن اجتہاد کے طریق عمل میں قاعدہ کی رو سے قیاس کا درجہ اجماع سے پہلے ہے۔

فقہ اسلامی کے چار مآخذ میں سب سے پہلا درجہ قرآن مجید کو حاصل ہے۔ سنت قرآن مجید کی ہی تفسیر اور تشریح ہے۔ اسی لئے بعد میں اصول فقہ کی کتابوں میں یہ بحثیں چھڑی ہیں کہ سنت سے قرآن مجید کے مخصوص احکام میں زیادتی اور اضافہ ہوسکتا ہے یا نہیں؟ سنت قرآن کی تفسیر اور تشریح ہونے کے ساتھ ساتھ خود ایک مستقل مآخذ بھی ہے۔ اس کو اگرچہ قرآن کے بعد ثانوی حیثیت حاصل ہے، لیکن یہ ہر طرح قرآن کے ساتھ مربوط ہے اسی لئے بعد میں یہ اصول وضع کیا گیا کہ کوئی ایسی حدیث قبول نہیں کی جائے گی جو قرآن مجید کے کسی خاص حکم، یا اس کی مجموعی تعلیمات، یا اس کی روح کے خلاف ہو۔ قیاس رائے کی باضابطہ، اور ترقی یافتہ صورت ہے۔ اور اس کا دائرہ و دائرہ بھی قرآن و سنت پر ہے۔ قیاس ہی کو اس وقت اجماع کہنے لگتے ہیں جو خوب دیرینہ امت کا اجماع امت متفقہ طور پر اس کو تسلیم کر لیتے ہیں۔

مختصر یہ کہ کتاب و سنت، قیاس و اجماع آپس میں ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ ان سب میں ایک ہی روح کار فرما ہے، جن کے لئے آخری سند قرآن مجید ہے۔

فقہ اسلامی کے بنیادی مآخذ درحقیقت قرآن و سنت ہی ہیں۔ ان کو ہر زمانہ اور ہر قسم کے حالات میں سند سمجھا گیا ہے۔ جن مسائل کے بارے میں قرآن و سنت میں واضح احکام نہیں ہیں، ایسے مسائل میں قیاس و اجماع کے ذریعہ ان دونوں مآخذوں سے احکام مستنبط کئے جاتے ہیں اس لحاظ سے قیاس و اجماع استنباط احکام کے لئے ایک آلہ اور ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اور قرآن و سنت پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کو بھی ایک مآخذ کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا ہے، لیکن کتاب و سنت کے بعد ان کا درجہ ثانوی ہے، اور ان کے ذریعہ معلوم کئے ہوئے احکام کو وہ قوت اور برتری حاصل نہیں ہے جو قرآن و سنت کے منصوص احکام کو حاصل ہے۔

اب ہم ان چار مآخذوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ قدرے تفصیل سے بحث کریں گے۔ پہلے ہم کہہ چکے ہیں کہ قرآن مجید فقہ اسلامی کا سب سے پہلا مآخذ ہے۔ خود قرآن مجید کی متعدد آیات یہ بتاتی ہیں کہ اسلامی قانون کا سرچشمہ اور فقہ اسلامی کی بنیاد کتاب اللہ ہے۔ (۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں تیرہ سال اور مدینہ میں دس سال رہے۔ مدینہ کا دور مکی دور کی طرح مسلمانوں کے ضعف، آزمائش اور محکومیت کا نہیں تھا۔ مدینہ میں مسلمانوں کی شہری ریاست قائم ہو چکی تھی اور است اسلامیہ اب عالم کے افق پر آہستہ آہستہ ابھر رہی تھی۔ لہذا مکہ میں مسلمانوں کو جس قسم کی ہدایات اور قوانین دئے گئے، اس قسم کے قوانین کی اب مدینہ میں ضرورت نہیں تھی۔ مکی صورتوں میں کفر و شرک اور بت پرستی کی ممانعت، توحید رسالت و آخرت پر ایمان، قرآن کریم کے کتاب اللہ ہونے کے حقائق،

فرشتوں اور انبیاء پر ایمان، مشرکین مکہ کی طرف سے دی جانے والی اذیتوں اور آزمائشی دور کی تکلیفوں پر صبر کی تلقین، یہ اور اسی نوع کی دوسری اخلاقی تعلیمات کا خصوصیت سے ذکر ملتا ہے۔ اس کے برخلاف مدنی سورتوں میں مسلمانوں کی اجتماعی زندگی سے متعلق تفصیل سے احکام دیے گئے۔ اسی لئے مدنی سورتیں مکہ سورتوں کے مقابلہ میں نسبتاً طویل ہیں۔ بعض مکہ سورتوں میں زکوٰۃ (۶) کا لفظ بھی ملتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ زکوٰۃ کا نظام ایک اجتماعی ادارہ کی حیثیت سے مکہ میں موجود نہیں تھا۔ اس سے مراد یا تو اختیاری طور پر غریبوں کی مدد کرنا ہوگا، یا پھر اخلاقی پاکیزگی اس کا مفہوم ہو سکتا ہے (۷)۔ مدینہ میں اس کی فرضیت کے بعد باقاعدہ نظام قائم کیا گیا۔ نماز اور زکوٰۃ بہر حال اپنی ابتدائی شکل میں مکہ میں موجود تھے۔

اس مسئلہ سے قطع نظر کہ قرآن مجید میں احکام کی آیات کتنی ہیں، یہ بات بالکل واضح ہے کہ قرآن مجید دور حاضر میں رائج قوانین کی کتابوں کی طرح نہ تو خالص قانون کی کتاب ہے، اور نہ ہی محض چند اخلاقی تعلیمات کا مجموعہ ہے۔ قرآنی تعلیمات کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ انسانی زندگی کے لئے ایسے اصول اور ایسی ہدایات پیش کرے جن سے انسان خالق و مخلوق دونوں کے ساتھ اپنا رشتہ استوار کر سکے قرآن مجید انسان کی اجتماعی، انفرادی، مادی اور روحانی زندگی کے لئے برابر ہدایات دیتا ہے۔ قرآن مجید میں میراث کے احکام، ازدواجی زندگی سے متعلق قوانین، جنگ و صلح کے بارے میں ہدایات، چوری اور قتل کے بارے میں سزاؤں کا ذکر ہے ان سب کا مقصد انسان کی اجتماعی زندگی کو خوشگوار بنانا ہے۔ اس قانونی پہلو کے علاوہ قرآن مجید میں اخلاقی تعلیم کا عنصر کچھ اس سے زیادہ بھی ہے۔ بلکہ احکام و قوانین کو بھی ترغیب و ترہیب اور اخلاقی رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ تاہم یہ کہنا قطعاً صحیح نہیں ہے، جیسا کہ پروفیسر کولسن (Coulson) کا خیال ہے کہ قرآن کا بنیادی

مقصد انسان کا رشتہ انسانوں کے ساتھ استوار کرنا نہیں ہے ، بلکہ اپنے خالق کے ساتھ انسان کا رشتہ قائم کرنا ہے (۸)۔

قرآن مجید میں احکام اور قانون سے متعلق آیات کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا لب و لہجہ خالص قانونی نہیں ہے۔ ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ قرآن مجید اخلاق اور قانون دونوں کو ملا کر احکام بیان کرتا ہے۔ قرآن درحقیقت انسانی ضمیر سے مخاطب ہے۔ احکام بیان کرتے وقت درسیان میں ترغیب و ترہیب کے مضامین ، اور آخر میں اس قسم کے جملوں ”خدا سمیع و بصیر ہے“ ”خدا حکیم ہے ، خبیر ہے“ وغیرہ کے استعمال کا مقصد انسانی ضمیر کو اصولی طور پر اطاعت الہی پر آمادہ کرنا ہے ، قرآن مجید کی مجموعی تعلیم سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ محض ضابطہ اور قانون کا مجموعہ نہیں ہے ، جس میں انسانی زندگی میں پیش آنے والے ہر ہر مسئلہ سے متعلق جزوی تفصیل کے ساتھ قوانین دیے گئے ہوں۔ اس لئے قرآن کو ماخذ قانون کہا جاتا ہے ، خود قانون کی کتاب نہیں کہا جاتا۔ دوسرے الفاظ میں ہم اس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ قرآن مجید نے انسانی زندگی کے جملہ پہلوؤں سے متعلق بنیادی ہدایات اور اصول و کلیات پیش کئے ہیں ، جن کی روشنی میں مسلمان ، خود قیاس کے ذریعہ فروعی و جزوی مسائل میں قوانین و ضابطے مرتب کر سکتے ہیں۔ قرآن مجید میں جتنا حصہ قانون سے متعلق ہے وہ درحقیقت ایک نمونہ ہے آئندہ دوسرے مسائل میں قانون سازی کا ، تاکہ ان مسائل میں قانون سازی کے وقت قرآن کی روح اور منشا سے انحراف نہ ہو سکے۔ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام سے متعلق قرآن مجید کی متعدد آیات اس وقت نازل ہوئیں جب صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی مسئلہ میں سوالات کئے یا کوئی اجتماعی ضرورت پیش آئی۔ اس لئے ان احکام سے اصول اور کلیات اخذ کر کے مزید قوانین بنائے جاسکتے ہیں۔

ایک عام آدمی قرآن مجید اس ذہن سے پڑھتا ہے کہ یہ قانون کی ایک جامع کتاب ہے ، جس میں زندگی کے ہر جزوی مسئلہ سے متعلق حکم دیا گیا ہے ۔ خود قرآن مجید کی بعض آیات (۱) یہ بتاتی ہیں کہ اس کتاب میں تفصیل سے ہر چیز بیان کی گئی ہے اور کوئی چیز چھوڑی نہیں گئی ۔ اگرچہ اجتماعی ، سیاسی اور مذہبی زندگی کے بارے میں اس کو تفصیل سے اصول و کلیات اور کہیں کہیں اہم جزئیات بھی قرآن مجید میں ملتے ہیں ، لیکن بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کا جواب اس کو قرآن سے نہیں ملتا ۔ قرآن مجید مذہبی امور کے سلسلہ میں صلوة اور زکوٰۃ کا بار بار ذکر کرتا ہے لیکن ان کی تفصیلات قرآن مجید میں موجود نہیں ہیں ۔ اس سے قرآن مجید کی جامعیت کے بارے میں مختلف سوالات ، اور شکوک و شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں ۔ اس قسم کے شبہات اس لئے پیدا ہوتے ہیں کہ آدمی یہ بات نظر انداز کر دیتا ہے کہ قرآن مجید خلاہ میں نازل نہیں ہوا ۔ بلکہ اس پیغمبر پر نازل ہوا جو دین اسلام کی اشاعت میں کوشاں تھا ۔ قرآنی تعلیمات درحقیقت وہ الہی ہدایات ہیں جو آپ کو کہیں اختصار سے ، کہیں تفصیل سے ، کہیں کلیات و اصول کی شکل میں اس محنت و کوشش کے سلسلہ میں دی گئیں ۔ اس لئے جزوی اور فروعی مسائل اور غیر ضروری تفصیلات سے قرآن نے اجتناب کیا ہے ۔ اور یہ تفصیلات دینا ممکن بھی نہیں تھا ۔ قرآن مجید مسلمان کی زندگی کی سمت اور حدود متعین کرتا ہے ۔ اس متعین سمت میں چل کر اور اس کے مقرر کردہ حدود میں رہ کر مسلمان خود بھی سینکڑوں باتوں کو اپنی عقل و بصیرت سے معلوم کر سکتا ہے ، اور بیشتر مسائل کا جواب اسے سنت سے مل جاتا ہے ۔ قرآن مجید مجموعی طور پر اسلامی نظریہ حیات کو ایسے عام اور وسیع انداز میں پیش کرتا ہے ، جن سے مختلف زمانوں میں بدلتے ہوئے حالات کے مطابق قوانین بنائے جاسکیں ۔ قرآن مجید کی بعض آیات اس کی بعض مجمل آیات کی خود تفسیر کرتی ہیں ۔ اصولی طور پر قرآن مجید نے انسانی زندگی کے بنیادی مسائل سے متعلق درحقیقت کوئی چیز

نہیں چھوڑی۔ جن کی تفصیل اور تعین سنت سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ ایک مسلمان کو عملی طور پر کیسے زندگی گزارنا چاہئے، اور بوری اہل سنت کی اجتماعی زندگی کی شکل کیا ہو، اس کے حدود اور بنیادی اصول و قواعد قرآن مجید نے بتلائے ہیں، اور اس کی تفصیلات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآنی تعلیمات کی روشنی میں ہی بتلائی ہیں۔ اس لحاظ سے پیغمبر کا کام درحقیقت قرآن مجید کی تعلیمات کو عملی شکل دینا تھا۔ اسی لئے سنت قرآن مجید کے صریح احکام یا اس کے منشا اور روح کے خلاف کوئی حکم نہیں دیتی۔

پروفیسر شخت Joseph Schacht اپنی مشہور تصنیف ”بنیادی فقہ اسلامی“ The origins of Muhammadan Jurisprudence میں لکھتے ہیں کہ ”چند نہایت ابتدائی احکام کو چھوڑ کر قرآن سے ماخوذ اصول و معیار تقریباً بلا تغیر فقہ اسلامی میں ثانوی درجہ پر داخل کئے گئے“۔ اپنے اس دعوے کی دلیل میں وہ طلاق سے متعلق بعض قوانین، یہ قاعدہ کہ میدان جنگ میں مقتول کا سامان مارنے والے کو ملے گا، یہ حکم کہ دشمن کے علاقہ کو تباہ نہ کیا جائے، شاہد مع الیمین کا اصول، اور نابالغوں کی شہادت کے اصول پیش کرتے ہیں۔ ان مسائل میں فقہاء کے اختلاف سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ انہوں نے اولاً اپنی رائے سے یہ اصول بنائے، بعد میں ان کو ثابت کرنے کے لئے قرآنی آیات سے تائید حاصل کی (۱۰) ہمارے خیال میں ڈاکٹر شخت کی رائے صحیح نہیں ہے۔ یہ بات انہوں نے خود تسلیم کی ہے کہ میراث، شہادت اور حدود سے متعلق قرآن مجید سے ماخوذ احکام آغاز اسلام سے ہی قانون کا حصہ رہے ہیں، یہ شریعت کے بنیادی احکام میں داخل ہیں۔ جن مسائل سے متعلق قرآن مجید نے صراحت سے احکام و قوانین نہیں بتلائے، فقہاء نے ان کو رائے اور قیاس کے ذریعہ حل کیا۔ اس سے فاضل مؤلف نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ قرآن سے اخذ کردہ اصول کو قانون میں ثانوی درجہ حاصل ہے، رائے اول درجہ پر ہے۔ خود رائے سے مستنبط احکام بھی قرآن کی روح اور اس کے منشا کے خلاف نہیں ہیں، اگرچہ اس کی تائید

میں بعد میں۔ کوئی آیت قرآنی سمجھ میں آئی ہو اور اس حکم کو قرآن کی اس آیت سے بعد میں ماخوذ سمجھا گیا ہو، اس سے یہ بات کہاں نکلتی ہے کہ قرآن سے ماخوذ اصول کو فقہ میں ثانوی حیثیت حاصل ہے۔

یہ بات بلا شبہ کہی جاسکتی ہے کہ فقہ اسلامی کا فن اپنے اوتقائی عمل سے گذر کر ہم تک پہنچا ہے۔ قرآن مجید سے استنباط کے وہ اصول جو بعد میں بنائے گئے اور جن سے مزید پیچیدگیاں بڑھ گئیں ابتدائی دور میں موجود نہیں تھیں، اور نہ قرآن سے استنباط احکام کا طریقہ اتنا مشکل اور پیچیدہ تھا۔ علوم و فنون کی تدوین سے پہلے ہر فن کی طرح فقہ میں بھی فطری سادگی اور آسانی موجود تھی۔ بہت سے احکام جو ابتداء میں قرآن سے ماخوذ نہیں سمجھے گئے تھے، بعد کے دور میں قرآن کے گہرے اور وسیع مطالعہ سے ان کی قرآن سے تائید مل گئی۔ بعض اوقات یہ بھی ہوا کہ ایک ہی مسئلہ میں کچھ فقہاء نے قرآن سے احکام نکالے، لیکن دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ احکام قرآن سے نہیں نکلتے تھے، بلکہ وہ حدیث یا قیاس پر مبنی تھے۔ اسی لئے اصول فقہ میں متاخر دور میں نص کی قسمیں کرنا پڑیں۔ ابتداء میں نص واضح احکام کو کہتے ہوں گے، لیکن جب قرآنی آیات سے اشارہ اور دلالت سے بھی احکام نکالے جانے لگے تو وہ بھی نبیوں میں داخل ہو گئے۔ اسی وجہ سے احکام میں اختلافات پیدا ہوئے۔ اس قسم کے اختلافات سے یہ بات کہاں نکلتی ہے، جیسا کہ ڈاکٹر شخت کا خیال ہے، کہ ہر مسئلہ میں قرآن کو حدیث کے بڑھتے ہوئے رجحان کے لحاظ سے مقام دیا گیا۔ اور اگر قرآن کو تنہا ایک ماخذ کی حیثیت سے سمجھا جائے، اس سے قطع نظر کہ حدیث سے کسی خاص مسئلہ پر کیا اثر پڑتا ہے، تو یہ کہنا مشکل ہوگا کہ صدر اسلام میں، اصول قانون اسلامی میں، قرآن کو اولیت حاصل تھی (۱۱)۔

پروفیسر شخت کو خود اس بات کا اعتراف ہے کہ اسلام کے بہت سے قوانین، خصوصاً عائلی قوانین اور میراث سے متعلق احکام، عبادات اور بہت سی مذہبی

رسوم کو چھوڑ کر آغاز اسلام سے ہی قرآن مجید پر مبنی تھے (۱۲)۔ اس سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ادلہ اربعہ میں قرآن مجید کے اساسی اور اولین ماخذ ہونے کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے کہ اس میں ہر مسئلہ سے متعلق انتہائی تفصیل سے ہر حکم موجود ہوگا۔ قرآن کے قانونی پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے ہم اوپر بار بار یہ بات کہہ چکے ہیں کہ عصر حاضر میں رائج قوانین کی کتابوں کی طرح قرآن مجید باقاعدہ کوئی قانون کی کتاب نہیں ہے۔ اس میں انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے جو اخلاقی اور روحانی تعلیمات دی گئی ہیں ان ہی سے ہمیں قانون بنانا ہوگا۔ ہر مسئلہ کی جزوی تفصیلات بیان کرنا اس کتاب ہدایت میں ممکن نہیں ہے۔ پروفیسر شخت نے اپنے دعوے کی تائید میں جو مثالیں پیش کی ہیں وہ ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں قرآن مجید نے تفصیلی احکام بیان نہیں کئے ہیں۔ لیکن ان مسائل کے متعلق اصولی ہدایات اور جامع قوانین بہر حال موجود ہیں، جن میں استنباط احکام کے وقت اپنی اپنی بصیرت، دلیل اور طریق اجتہاد میں اختلاف کی بنا پر اختلافات ہو سکتے ہیں، اور یہی وجہ ان مسائل سے متعلق احکام میں اختلاف کے بارے میں بھی پیش کئے جاسکتے ہیں۔ یہ بات ہم پہلے بھی کہ چکے ہیں کہ ایک مجتہد کے نزدیک ایک خاص آیت سے ایک حکم نکلتا ہے، لیکن دوسرے کی رائے میں وہ حکم اس آیت سے نہیں نکلتا۔ اسی لئے ایک مجتہد ایک ہی مسئلہ میں قرآن سے استدلال کرتا ہے، دوسرا سنت سے۔ صدر اسلام میں ایسے واقعات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں حکم کی تلاش کے لئے سب سے پہلے قرآن کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ حضرت ابوبکر سے جب میراث میں دادی کے حصہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے یہ کہا کہ نہ قرآن میں مجھے اس کے متعلق کوئی حکم ملتا ہے، اور نہ سنت نبوی میں (۱۳)۔ ایک دوسرا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر کا ایک مفروز غلام چوری کا مرتکب ہوا۔ انہوں نے گورنر مدینہ سعید بن العاص سے اس کا ہاتھ کاٹنے کے لئے کہا۔ سعید بن العاص نے یہ کہہ کر ہاتھ کاٹنے

سے انکار کیا کہ بھاگے ہوئے غلام کا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔ ابن عمر نے ان سے پوچھا کہ خدا کی کون سی کتاب میں یہ حکم موجود ہے (۱۴)۔ اس قسم کی مثالوں سے یہ بات آسانی سے سمجھی جا سکتی ہے کہ استنباط احکام میں صدر اول میں قرآن مجید کو بنیادی اور اولین ماخذ کی حیثیت حاصل تھی۔

(باقی)

حواشی

- (۱) مثلاً حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو جو خط لکھا تھا اس میں یہ ترتیب موجود ہے۔
ملاحظہ ہو ابن حزم "الاحکام فی اصول الاحکام" قاہرہ سنہ ۱۳۳۵ھ ج ۵ - ص ۶ - ص ۲۹
لیز ابن عبدالبر جامع بیان العلم و فضلہ، قاہرہ ج ۲ - ص ۵۶ - ۵۷۔
- (۲) امام شافعی کتاب الام مطبوعہ قاہرہ سنہ ۱۳۲۵ھ ج ۷ ص ۲۵۵۔
- (۳) ابن المقفع رسالہ فی الصحابہ مشمول رسائل البلقاء قاہرہ سنہ ۱۹۵۴ع ص ۱۲۷۔
- (۴) ابوہلال عسکری کتاب الاوائل - ملاحظہ ہو مقالہ شبیر احمد خان غوری "اسلام میں علم و حکمت کا آغاز" - معارف اعظم کڑ - اپریل سنہ ۱۹۶۲ع ص ۲۷۸۔
- (۵) قرآن مجید، ۵: ۴۷ - ۵۰ وغیرہ۔
- (۶) قرآن مجید، ۷: ۱۵۶، ۲۳: ۴۔
- (۷) سید سلیمان ندوی - سیرۃ النبی، اعظم کڑ، ۱۹۵۲ھ - ج ۵ ص ۲۰۸ - ۲۰۹۔
- (۸) N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh, 1964, p. 12.
- (۹) قرآن مجید: ۶: ۳۸، ۷: ۵۲، ۱۴: ۱۱۱۔
- (۱۰) Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1959 p. p. 224, 226.

(۱۱) ایضاً ص ۲۲۴۔

(۱۲) ایضاً۔

(۱۳) مؤطا مالک ج ۲ - ص ۵۱۴۔

(۱۴) ایضاً ص ۸۳۳۔

احکام القرآن

معانی القرآن للقرآن کی روشنی میں

(۲)

غلام مرتضیٰ آزاد

اس سلسلے کی پہلی قسط فروری ۱۹۷۱ء کے فکرو نظر میں شائع ہوئی تھی۔ مضمون کی ترتیب میں کتب فقہ کی پیروی کی گئی ہے۔ ہر عنوان سے متعلق آیت درج کر کے پہلے الفراء کی تشریحات دی گئی ہیں۔ اس کے بعد اس آیت سے متعلق دیگر علماء و فقہاء کی آراء کا خلاصہ ”فائدہ“ کے زیر عنوان پیش کیا گیا ہے۔

معاملات

نکاح

نکاح کو معاشرتی زندگی میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ الفراء نے نکاح سے متعلق بعض آیات کی جو تشریح کی ہے وہ پیش خدمت ہے۔

آیت: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَا أُمَمًا حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ۔ (البقرة: ۲۲۱)

ترجمہ: اور (مومنو) مشرک عورتوں سے جب تک وہ ایمان نہ لائیں نکاح نہ کرو اور واقعاً مشرک عورت سے، خواہ وہ تم کو کیسی ہی بھلی لگے، مومن لونڈی بہتر ہے۔ اور (اسی طرح) مشرک مردوں سے جب تک وہ ایمان

نہ لائیں (مومن عورتوں کا) نکاح نہ کراؤ۔ - بلاشبہ مشرک (مراد) سے نفواہ وہ تم کو کیسا ہی بھلا لگے مومن غلام بہتر ہے۔ یہ (مشرک) اوگ دوزخ کی طرف بلاتے ہیں اور خدا اپنے حکم کے ذریعہ بہشت اور بخشش کی طرف بلاتا ہے۔ اور اپنی نشانیاں لوگوں کے لئے کھول کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ وہ نصیحت حاصل کریں۔

تشریح : قولہ ”ولا تنکحوا المشرکات“ کو تمام قراء نے لاتنکحوا (ثلاثی مجرد) پڑھا ہے، اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے نکاح مت کرو۔ الفراء کہتے ہیں اگر اس کو لاتنکحوا (از باب افعال) پڑھا جائے تو میرے نزدیک زیادہ اچھا ہے۔ اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے مسلمان مردوں کا مشرک عورتوں سے نکاح مت کراؤ۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : ۱۔ بعض علماء کے نزدیک، 'مشرکات' کے مفہوم میں کتابیات اور مجوسیات بھی شامل ہیں (تفسیر طبری) ۲۔ قتادہ اور بعض دیگر علماء کا خیال ہے کہ کتابیات، 'مشرکات' کے مفہوم میں شامل نہیں اور ان کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے (تفسیر طبری و احکام القرآن، لابن العربی) ۳۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ 'مشرکات' کے مفہوم میں کتابیات بھی شامل ہیں لیکن، ”والمحصنات من الذین اوتوا کتاب من قبلکم“ (المائدہ : ۵) کی رو سے کتابیات کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے۔ (تفسیر طبری و احکام القرآن لابن العربی) ۴۔ حنفیہ کے نزدیک بھی کتابیات سے نکاح کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ پاک دامن ہوں، مگر مجوسی عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں (الہدایہ و مبسوط سرخسی) البتہ دوسرے ہکڑ اہل کتب کی عورتوں سے نکاح کرنا حنفیہ کے نزدیک حرام ہے (الفقه علی المذاہب الاربعہ) اور بقول ابوبکر الجصاص مکروہ ہے (احکام القرآن لابی جکر الجصاص) (۵) صابنہ سے نکاح کرنا ابوجنیفہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ ابویوسف اور محمد اسے جائز نہیں سمجھتے۔ (مبسوط سرخسی)

.. آیت : ”وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِهُوا عَنْهُمَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا ضَعَفْتُمْ لَهُمْ وَإِنْ فَتَنَّا قُوتَهُمْ فَزَنُوا بَيْنَهُمْ بَدْحًا وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكُمْ سَبِيلًا“ (النساء: ۶)

ترجمہ : اور اگر تم کو یتیم (عورتوں) کے بارے میں انصاف نہ کرنے کا خوف ہو تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ، دو دو اور تین تین اور چار چار سے نکاح کر لو۔ اور اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ (سب عورتوں سے) یکساں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت (کافی) ہے یا (لوٹلی سے) جس کے تم مالک ہو۔ اس سے تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے۔

تشریح : قوالہ - ”فانکھوا ما طاب لکم من النساء“ یعنی الواحدة الى الاربع - مطلب یہ ہے کہ ایک تا چار عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : ابن العربی نے اس مقام پر ایک لطیفہ لکھا ہے کہ بعض حمقاء نے اس آیت سے بیک وقت نو عورتوں کے ساتھ نکاح کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ (احکام القرآن ، لابن العربی)

آیت : ”وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نَحْلًا“ فَان طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا (النساء: ۴)

ترجمہ : اور عورتوں کو ان کے سہر خوشی سے دیے دیا کرو ہاں اگر وہ اپنی خوشی سے اس میں سے تم کو کچھ چھوڑ دیں تو اسے خوشگواہی سے کھا لو۔ (النساء: ۴)

تشریح : علماء میں اختلاف ہے کہ اس آیت میں لفظ ”وَآتُوا“ کا خطاب ازواج (شوہروں) سے ہے یا عورتوں کے اولیاء سے۔ الفراء کہتے ہیں کہ

دورِ جاہلیت میں عورتوں کے اولیاء عورتوں کا سہر عورتوں کے حوالے نہیں کرتے تھے۔ لہذا یہ خطاب عورتوں کے اولیاء سے ہے۔ (معانی القرآن للفرآء)۔

حیض

آیت : وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحَيْضِ قُلْ هُوَ اَذَى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْحَيْضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ (البقرة : ۲۲۲)
ترجمہ : اور تم سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہہ دو وہ تو اذیت ہے ، سو ایام حیض میں عورتوں سے کنارہ کش رہو اور جب تک پاک نہ ہو جائیں ان سے مقاربت نہ کرو۔

تشریح : قولہ ”یطہرن“ عبد اللہ بن مسعود کی قرأۃ میں ”یتطہرن“ (بالتاء) ہے۔ دیگر قراء اس لفظ کو طہرن (بسکون الطاء) بھی پڑھتے ہیں اور طہرن (بالتشدید) بھی۔ طہرن (بالتخفیف) ہو تو مطلب ہوگا خون حیض آنا بند ہو جائے۔ یتطہرن (بالتاء) یا طہرن (بالتشدید) ہو تو مطلب ہے انقطاع حیض کے بعد غسل بھی کر لیں۔ ہم اس قرأۃ اور اس رائے کو پسند کرتے ہیں۔ (معانی القرآن للفرآء)

فائدہ : ابوحنیفہ کی رائے میں انقطاع حیض کے بعد مقاربت جائز ہے اس کے لئے غسل شرط نہیں۔ زہری ، ربیعہ ، مالک ، اسحق ، احمد اور ابو ثور کی یہ رائے ہے کہ انقطاع حیض کے بعد غسل سے پہلے مقاربت جائز نہیں۔ طاووس اور مجاہد نے طہرن (بالتخفیف) کا یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ انقطاع حیض کے بعد وضو کر لے۔ (احکام القرآن لابن العربی)

رضاعت

آیت : وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يَمِ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ وُسْعًا اَوْسَعُهَا لِاِحْتِضَارِ الْوَلَدَةِ يَوْلَدَهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ يَوْلَدُهُ وَعَلَى الْوَالِدِ مِثْلُ ذَلِكَ (البقرة : ۲۳۳)



ترجمہ : ”اور بائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں یہ (حکم) اس شخص کے لئے ہے جو پوری مدت تک دودھ پلوانا چاہے۔ اور دودھ پلانے والی ماؤں کا رزق اور بہنوا دستور کے مطابق باپ کے ذمے ہوگا۔ کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دی جائے گی (تو یاد رکھو) کہ نہ تو ماں کو اس کے بچے کے سبب نقصان پہنچایا جائے اور نہ باپ کو اس کی اولاد کی وجہ سے نقصان پہنچایا جائے اور اسی طرح (نان نفقہ) بچے کے وارث کے ذمہ ہے۔

تشریح : قولہ ”لاتضر والدة بولدها“ یعنی اگر ماں کا دودھ صحت مند ہو تو بچہ ماں سے چھین کر کسی دوسری عورت کو نہ دیا جائے۔

قولہ : ”ولا مولود له بولده“ ”مولود له“ سے مراد بچے کا باپ ہے۔ باپ کو نقصان نہ پہنچانے کا مطلب یہ ہے کہ جب ماں کو پہچاننے لگے اور اس سے مانوس ہو جائے، تو بچے کو ایک دم باپ کے حوالے نہیں کر دینا چاہئے۔ (معانی القرآن للفرام)

طلاق

حتی الامکان طلاق سے پرہیز کرنا چاہئے۔ اگر میاں بیوی کے تعلقات میں کبھی پیچیدگی واقع ہو جائے تو اسے حتی المقدور سلجھانے کی کوشش کی جائے۔ آیت : ”وان خفتم شقاق بینہما فابعثوا حکما من اہلہ و حکما من اہلہا ان یریدا اصلاحا یوفی اللہ بینہما ان اللہ کان علیمًا خبیرا (النساء : ۳۵)۔

ترجمہ : اگر تم کو میاں بیوی کے درمیان ان بن کا خوف ہو تو ایک پنج مرد کے خاندان میں سے، اور ایک پنج عورت کے خاندان میں سے مقرر کرو۔ وہ اگر صلح کرادینی چاہیں گے تو خدا ان میں موافقت پیدا کر دے گا۔ کچھ شک نہیں کہ خدا سب کچھ جانتا ہے اور سب باتوں سے خبردار ہے۔

تشریح: پٹھوں کو چاہئے کہ وہ میلک بیوی سے الگ الگ تبادلہ خیال کریں اور معلوم کریں کہ غلطی کس فریق کی ہے۔ (معانی القرآن، الفراء)۔
 فائدہ: ابن عباس، ابوحنیفہ اور شافعی کی رائے ہے کہ پنج خود فیصلہ نہ کریں بلکہ تمام بات ٹھیک ٹھیک ہلاکم و کاست سلطان (عدالت) تک پہنچائیں۔ بعض دیگر علماء کی رائے یہ ہے کہ پنج فیصلہ کرنے کے بھی مجاز ہیں۔ الفراء کی رائے دونوں آراء کو حاوی ہے۔
 (احکام القرآن لابن العربی)

آیت: وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفوا الذي يده عقد النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى البقرة: ۲۳۷

ترجمہ: اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو اور سہر مقرر کرچکے ہو تو آدھا سہر دینا ہوگا ہاں اگر وہ عورتیں سہر بخش دیں یا وہ مرد جن کے ہاتھ میں عقد نکاح ہے (اپنا حق چھوڑ دیں) اور پورا پورا سہر دے دیں تو ان کو اختیار ہے) اور اگر تم مرد لوگ ہی اپنا حق چھوڑ دو تو یہ بھریز کاری کی بات ہے۔

تشریح: قولہ ”من قبل ان تمسوهن“ یعنی جماع سے پہلے۔
 قولہ: ”او يعفو الذي يده عقد النكاح“ اس سے مراد شوہر ہے۔

فائدہ: ”جس کے ہاتھ میں عقد نکاح ہے“ کے مفہوم میں ائمہ فقہ نے اختلاف کیا ہے۔ علی، شریح، سعید بن المسیب، جبیر بن مطعم، مجاہد، ثوری، ابوحنیفہ اور شافعی اس سے شوہر مراد لیتے ہیں۔ ابن عباس، حسن، عکرمہ، طاؤس، عطاء ابوالزناد، زہدین اسلم، ربیعہ، علقمہ، ابن شہاب، اسود بن یزید، شریح الکندی، شعبی، اور قتادہ کا خیال ہے کہ اس سے مراد ولی ہے۔
 (احکام القرآن لابن العربی)

آیت: "وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَهُنَّ مَتَلَعَهُنَّ الَّذِي نَكَحْنَ فِيهِنَّ وَأَزْوَاجَهُنَّ
إِذَا تَرَائُوا فِيهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (البقرة: ۲۳۲)"

ترجمہ: اور جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی عالت کو
بہنچیں تو انہیں اپنے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے مت روکو، جب کہ
وہ آپس میں جائز طور پر راضی ہو جائیں۔

تشریح: الفراء نے اس آیت کا یہ مفہوم بتایا ہے کہ عورت، خاوند سے
جدا ہونے کے بعد اگر سہر جدید سے مراجعت کرنا چاہے تو اس پر دہاؤ مت
ڈالو۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ: ابن العربی نے اس آیت کے تحت کہا ہے کہ عورت (ثیبہ)
کو خود سے نکاح کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔ یہ حق صرف ولی کو حاصل
ہے، جب کہ ابوحنیفہ کا مسلک اس کے برعکس ہے۔ (احکام القرآن لابن العربی)
الفراء نے لفظ، "ان ینکحن" سے رجعت اور ابن العربی نے نکاح جدید
مراد لیا ہے۔

عدت

(۱) مطلقہ کی عدت تین قروہ، تین حیض یا تین طہر ہے (البقرة: ۲۲۸)
(۲) وہ ہوڑھی عورتیں جو حیض سے نا اسید ہو چکی ہیں ان کی عدت
تین مہینے ہے۔

(۳) وہ کم عمر عورتیں جن کو ابھی حیض آنا شروع نہیں ہوا، اگر ان
کو طلاق دی جائے تو ان کی عدت بھی تین مہینے ہے۔

(۴) حمل والی عورتوں کو اگر طلاق دی جائے تو ان کی عدت
وضع حمل ہے (سورة الطلاق: ۴)

(۵) بیوہ کی عدت ۴ مہینے دس دن ہے (البقرة : ۲۳۳)

(۶) وہ مطلقہ جس کے ساتھ خلوت نہ کی گئی ہو اس کی کوئی عدت

نہیں (سورة الاحزاب : ۴۹)

آیت : وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنَ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ كُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عِلْمَ اللَّهِ أَنْكُمْ سَتَذَكَّرُوهُنَّ وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْرِضُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ (البقرة : ۲۳۵)

ترجمہ : اگر تم اشارے کنائے میں عورتوں کو نکاح کا پیغام بھیجو یا (نکاح کی خواہش کو) اپنے دلوں میں مخفی رکھو تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔ خدا کو معلوم ہے کہ تم ان سے نکاح کا ذکر کرو گے۔ مگر (اہام عدت میں) اس کے سوا کہ دستور کے مطابق کوئی بات کہو کوئی پوشیدہ معاہدہ نہ کرنا۔ اور جب تک عدت پوری نہ ہو نکاح کا پختہ ارادہ نہ کرنا۔ اور جان رکھو کہ جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے خدا کو سب معلوم ہے، تو اس سے ڈرتے رہو اور جان رکھو کہ خدا بخشنے والا اور حلم والا ہے۔

تشریح : قولہ ”ولکن لاتواعدوهن سرا“۔ سر سے مراد ہے عورت کا دل موہ لینے کے لئے اس کے سامنے خودستائی کرنا۔ الفراء اپنی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ اس مقام پر ”سر“ کا معنی نکاح ہے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : اہل لغت نے ”سر“ کے متعدد معانی بیان کئے ہیں۔

۱۔ خلوت میں سرگوشی کرنا۔ ۲۔ سراوادی یعنی وادی کا کنارہ۔

۳۔ سرا لشی، خیابان یعنی کسی چیز کا بہتر حصہ۔ ۴۔ زنا۔ ۵۔ جماع۔

۶۔ شریک۔ (احکام القرآن، لاین العربی) ابن جریر طبری نے اس مقام پر

”السر“ سے زنا مراد لیا ہے اور اعشی کا یہ شعر بطور شاهد پیش کیا ہے۔

فلا تقرن جارة ان سرها عليك حرام فانکمن اوتایدن (تفسیر طبری)

قسم

آیت : لَا يَأْخُذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ الْيَافِي إِيَّائِكُمْ وَلَكِنْ يَأْخُذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ
والله غفور رحيم (البقرة : ۲۲۶)

ترجمہ : خدا تمہاری لغو قسموں پر تم سے مؤاخذہ نہیں کرے گا لیکن جو قسمیں تم قصد دلی سے کھاؤ ان پر مؤاخذہ کرے گا اور خدا بخشنے والا بردبار ہے
تشریح : قولہ ”اللغو“ لغو کی ایک تفسیر تو یہ ہے کہ عام طور پر جو الفاظ مثلاً ”لا والله“ ”بلی والله“ (اور اردو زبان میں قسم سے، والله) وغیرہ زبان پر آجاتے ہیں ان پر مؤاخذہ نہیں۔

اللغو کی دوسری تفسیر -

قسم (يمين) کی چار قسمیں ہیں، - ان میں دو ایسی ہیں جن پر استغفار بھی ہے اور کفارہ بھی۔ مثلاً کوئی شخص کہے ”والله لا افعَل“ (بخدا میں یہ کام نہیں کروں گا) مگر اس کے باوجود کر ڈالے تو اس پر کفارہ بھی ہے اور استغفار بھی۔ اسی طرح اگر کہے ”والله لا فعلن“ (بخدا میں یہ کام ضرور کروں گا) اور پھر اس کام کو نہ کرے تو کفارہ بھی ادا کرنا ہوگا اور توبہ بھی کرنی پڑے گی۔

اور دو قسمیں ایسی ہیں جن پر کفارہ تو نہیں البتہ توبہ کرنا ضروری ہے۔ مثلاً کوئی شخص کہے ”والله ما فعلت“ (والله میں نے یہ کام نہیں کیا)۔ حالانکہ اس نے وہ کام کیا ہے۔ اسی طرح اگر کہے ”والله لقد فعلت“ (والله میں نے یہ کام کیا ہے) جب کہ اس نے وہ کام نہ کیا ہو۔ تو گویا اس قسم کے الفاظ جھوٹ ہوں گے اور اسی کو۔ يمين لغو کہا جاتا ہے۔ (معانی القرآن للقرامی)

فائدہ : لغو قسم کی تفسیر میں دیگر علماء کی اقراء ملاحظہ ہوں :

- ۲۔ قسم کے وہ الفاظ جو بلا قصد و ارادہ زبان پر آجایا کرتے ہیں۔ ۲۔ ظن (گمان) کی بناء پر کوئی قسم کھائی جائے۔ ۳۔ غصے کی حالت میں جو قسم

کھائی جائے ۴۔ برا کام (مثلاً چوری یا قتل) کرنے کے لئے جو قسم کھائی جائے ۵۔ یوں کہنا کہ اگر میں فلاں کام کروں تو میرا ستیاناس ہو جائے ۶۔ بھول کر خلاف واقعہ قسم کھانا۔ (احکام القرآن لابن العربی)

قسم کا کفارہ

آیت : لَا يُؤْخَذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّفَوَىٰ إِيمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَلِكَ كِفَارَةُ إِيمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا إِيمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (المائدة: ۸۹)

ترجمہ : خدا تمہاری بے ارادہ قسموں پر تم سے مؤاخذہ نہیں کرے گا۔ لیکن پختہ قسموں پر جن کے خلاف کرو گے مؤاخذہ کرے گا۔ تو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا ہے، جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلائے ہو، یا ان کو کپڑے دینا یا ایک غلام آزاد کرنا۔ اور جس کو یہ میسر نہ ہو وہ تین روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسم کھالو (اور اسے توڑ دو) اور (تم کو) چاہئے کہ اپنی قسموں کی حفاظت کرو۔ اس طرح خدا تمہارے لئے (یعنی تمہارے سمجھانے کے لئے) اپنی آیتیں کھول کھول کر بیان فرماتا ہے تاکہ تم شکر کرو۔

تشریح : ما قبل آیت کے تحت لفو قسم کی مکمل تفسیر پیش کی جا چکی ہے۔ پختہ قسم، جب اس کو توڑ دیا جائے، کے کفارہ میں یا تو دس مسکینوں کو کھانا کھلائے، یا ایک غلام آزاد کرے یا تین روزے رکھے۔

الفراء عبد اللہ بن مسعود کا قول نقل کرتے ہیں کہ تین روزے مسلسل ہونے چاہئیں۔ (معانی القرآن للفراء)

مآئدہ : شافعی اور مالک کی رائے یہ ہے کہ بیچ میں وقفہ کرنا جائز ہے۔ (احکام القرآن لابن العربی)

بدکاری :

آیت : **وَالَّذِي يَاتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَاءِكُمْ فَلْيُشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ ارْجِعْنَ إِلَيْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَلْيَسْكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَلَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا** وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادْهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا .

(النساء : ۱۵، ۱۶)

ترجمہ : مسلمانو! نہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کا ارتکاب کر بیٹھیں ان پر اپنے لوگوں میں سے چار شخصوں کی شہادت لو۔ اگر وہ (ان کی بدکاری کی) گواہی دیں تو ان کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک موت ان کا کام تمام کر دے یا خدا ان کے لئے کوئی اور سبیل (پیدا) کر دے۔ اور جو دو فرد تم میں سے بدکاری کریں تو ان کو ایذا دو پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور نیکوکار ہو جائیں تو ان کا پیچھا چھوڑ دو بیشک خدا توبہ قبول کرنے والا (اور) مہربان ہے۔

تشریح : قولہ ” فاسکوهن فی البیوت “ آیت نمبر ۱۵ کا یہ حصہ آیت نمبر ۱۶ کے ابتدائی الفاظ ” وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادْهُمَا “ کی وجہ سے منسوخ ہے۔

(معانی القرآن للفراء)

فائدہ : ” فاسکوهن فی البیوت “ کا حکم الفراء اور طبری دونوں کی رائے میں منسوخ ہے، لیکن فراء ” وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا “ کو اس کا ناسخ قرار دیتے ہیں اور طبری آیت رجم کو۔

قتل :

سورة المائدة کی آیت : ۳۲ کے مطابق ناحق کسی کو قتل کرنا تمام انسانوں کے قتل کے مرادف ہے۔ قاتلانہ جرائم کو ختم کرنے کے لئے قرآن مجید نے قصاص کی حیات بخش سزا مقرر کی ہے

(البقرة : ۱۷۹)

آیت : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَتْلُ بِالْعُرَى وَالْعُرَى
بِالْعَبْدِ وَالْإِنْتَى بِالْإِنْتَى (البقرة : ۱۷۸)

ترجمہ : مومنو ! تم کو مقتولوں کے بارے میں قصاص (یعنی قتل کے بدلے قتل) کا حکم دیا جاتا ہے اس طرح ہر کہ آزاد کے بدلے آزاد (مارا جائے) اور غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت -

تشریح : یہ آیت عرب کے ان دو قبیلوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جن میں سے ایک معزز اور دوسرا غیر معزز تھا ، یہاں تک کہ معزز قبیلے کے لوگ کمتر قبیلے کی عورتوں سے سہر کے بغیر شادی کر لیتے۔ غیر معزز قبیلے کے لوگوں نے معزز قبیلے کے چند افراد کو قتل کر دیا تو معزز قبیلے والوں نے قسم کھائی کہ ہم اپنی مقتول عورت کے بدلے ان کے مرد اور اپنے مقتول غلام کے بدلے ان کے آزاد افراد کو قتل کریں گے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ مگر یہ آیت، وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس الخ (المائدة : ۴۵) سے منسوخ ہے۔
(معانی القرآن للفراء)

آیت : وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلِمَةٍ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ عَدُولِكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ وَأَنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسْلِمَةٍ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا - (النساء : ۹۲)

ترجمہ : اور کسی مومن کو شایاں نہیں کہ مومن کو مار ڈالے مگر غلطی سے اور جو غلطی سے مومن کو مار ڈالے تو (ایک تو) ایک مسلمان غلام آزاد کرے اور (دوسرے) مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے، ہاں اگر وہ معاف کر دیں، (تو ان کی مرضی)۔ اگر مقتول شہیدے دہشتوں کی جماعت میں سے ہے اور وہ خود (مقتول) مومن ہے تو صرف ایک مسلمان غلام آزاد کرنا چاہئے۔

اور اگر مقتول ایسے لوگوں میں سے ہو جن کا تم سے صلح کا عہد ہو تو وارثان مقتول کو خون بہا دینا اور ایک مسلمان غلام آزاد کرنا چاہئے۔ اور جس کو یہ میسر نہ ہو وہ متواتر دو مہینے کے روزے رکھے۔ یہ (کفارہ) خدا کی طرف سے (قبول) توہ (کے لئے) ہے۔ اور خدا سب کچھ جانتا ہے (اور) بڑی حکمت والا ہے۔

تشریح: قولہ ”رقبہ مؤمنہ“ عبداللہ بن عباس کہتے ہیں۔ اس کا مطلب ہے وہ غلام جو عاقل بالغ اور نماز پڑھنے والا ہو۔ قولہ: ”فان کان من قوم عدولکم و هو مؤمن“ بسا اوقات غیر مسلموں میں سے بعض لوگ اسلام قبول کر لیتے تھے لیکن اس کا اظہار نہیں کرتے تھے ایسا آدمی اگر کسی مسم کے ہاتھ سے قتل ہو جائے تو مقتول کے ورثاء (مسلم دشمنوں) کو معاوضہ نہیں دینا چاہئے۔ ہاں قاتل کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ: اس نازک صورت حال میں خون بہا (دیت) کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک قاتل پر صرف کفارہ ہے دیت نہیں۔ شافعی کے نزدیک کفارہ اور دیت دونوں ضروری ہیں۔ (احکام القرآن لابن العربی)

بغاوت

آیت: اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِیْنَ یُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْا اَوْ یُصَلَّبُوْا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْہُمْ وَاَرْجُلُہُمْ مِنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنْ الْاَرْضِ ذٰلِکَ لِمَنْ حَزَنَ فِی الدُّنْیَا وَلَهُمْ فِی الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ (المائدہ: ۳۳)

ترجمہ: جو لوگ خدا اور رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد کرتے پھریں ان کی یہی سزا ہے کہ قتل کر دیے جائیں یا سولی چڑھا دیئے جائیں یا ان کے ہاؤں کو مخالف جانب سے کاٹ دیا جائے، یا وہ ملک سے

نکال دئے جائیں یہ دنیا میں ان کی رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لئے بڑا
(بھاری) عذاب ہے

تشریح : جب کوئی (شر پسند) خونریزی کرے، ڈاکہ ڈالے اور لوگوں
کو خوفزدہ بھی کرے تو اس کی سزا یہ ہے کہ اسے سولی پر چڑھا دیا جائے۔
اور جب قتل کرے اور ڈاکہ زنی نہ کرے تو اس کو قتل کیا جائے اور جب
صرف ڈاکہ زنی کرے تو اس کا دایاں ہاتھ اور باپاں پاؤں کاٹ دیئے جائیں۔
(معانی القرآن للفراء)

فائدہ : علماء کا اختلاف ہے کہ آیا ان بقتلوا اوصلبوا او تقطع ایدیہم
اوینفوا من الارض الگ الگ جرائم کی سزائیں ہیں یا نقص امن کی بنا پر ان میں
سے کوئی بھی سزا دی جاسکتی ہے۔ الفراء نے ابن عباس، حسن، قتادہ
اور شافعی کی رائے اختیار کی ہے۔ سعید بن المسیب، مجاہد،
عطاء اور ابراہیم کی یہ رائے ہے کہ نقص امن کی بناء پر ان سزاؤں میں سے
کوئی سزا بھی دی جاسکتی ہے۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ (۱) اگر قتل و قتال اور سلب و نہب
(لوٹ کھسوٹ) دونوں کا ارتکاب کرے تو اس کو سولی پر چڑھا دیا جائے۔
(۲) اگر صرف قتل کا ارتکاب کرے تو اس کی سزا میں اس کو قتل کیا جائے۔
(۳) اگر صرف ڈاکہ زنی کرے تو مقابل جانب کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں۔
(۴) اور اگر صرف دھشت پھیلانے تو علاقہ بدر کر دیا جائے۔

ابوہوسف اور محمد نے اس سلسلہ میں خاص جرائم کے لئے چند خاص سزائیں
تجویز کی ہیں : (۱) اگر صرف قتل کا ارتکاب کرے تو اسے قتل کر دیا جائے۔
(۲) اگر صرف ڈاکہ زنی کرے تو مخالف سمت کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں۔
(۳) اگر ڈاکہ زنی کے بعد ارتکاب قتل بھی کرے تو ابوحنیفہ کے نزدیک دیج ذیل
سزاؤں میں سے کوئی سی سزا تجویز کی جاسکتی ہے : قتل کر دیا جائے یا

سولی چڑھا دیا جائے یا مقابل کے ہاتھ پر کاٹ دیئے جائیں اور پھر قتل کر دیا جائے۔ یا مقابل کے ہاتھ پر کاٹ دیئے جائیں اور سولی پر چڑھا دیا جائے۔
(احکام القرآن لابن العربی)

فتنہ

آیت : **واقتلوهم حیث تفتمومهم واخرجوهم من حیث اخرجوكم والفتنه اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتی یقاتلوکم فیہ فان قاتلوکم فاقتلوهم کذلک جزاء الکفرین فان انتھوا فان الله غفور رحیم** (البقرة : ۱۹۱، ۱۹۲)

ترجمہ : اور ان کو جہاں پاؤ قتل کر دو اور جہاں سے انہوں نے تم کو نکالا ہے ، وہاں سے تم بھی ان کو نکال دو اور (دین سے گمراہ کرنے کا) فساد ، قتل و خونریزی سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اور جب تک وہ تم سے مسجد حرام (یعنی خانہ کعبہ) کے پاس نہ لڑیں ، تم بھی ان سے نہ لڑنا۔ ہاں اگر تم سے لڑیں تو تم ان کو قتل کر ڈالو۔ کافروں کی یہی سزا ہے اور اگر وہ باز آجائیں تو خدا بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

تشریح : قولہ ”فان قاتلوکم“ یعنی اگر وہ لڑائی میں پہل کریں قولہ ”فان انتھوا“ یعنی جنگ شروع ہی نہ کریں۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : بعض لوگوں نے اس آیت کو منسوخ قرار دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ آیت ”فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم“ کی وجہ سے منسوخ ہے۔ ابن العربی نے ”انتھوا“ کا معنی ”انتھوا بالایمان“ بیان کیا ہے۔ یعنی کفر و سرکشی سے باز آجائیں۔ (احکام القرآن لابن العربی)

یتیموں کی سرپرستی

آیت : **وابتلوا الیتیمی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم ولا تأکلوها اسرافا ویدارا ان یکبروا ومن کلن غنیا فلیستعفف ومن**

كَانَ فَقِيرًا فَلْيَاكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى
بِاللَّهِ حَسِيبًا (النساء : ۶)

ترجمہ : اور یتیموں کو بالغ ہونے تک آزمائے رہو (کہ ان کی سمجھ بوجھ کا کیا حال ہے ؟) پھر (بالغ ہونے پر) اگر ان میں عقل کی پختگی دیکھو تو ان کا مال ان کے حوالے کر دو۔ اور اس خوف سے کہ وہ بڑے ہو جائیں گے (یعنی بڑے ہو کر تم سے اپنا مال واپس لے لیں گے) اس کو فضول خرچی اور جلدی میں نہ اڑا دینا۔ جو شخص آسودہ حال ہو اس کو (اپسے مال سے) پرہیز کرنا چاہئے اور جو بے مقدور ہو وہ مناسب طور پر (یعنی بقدر خدشت) کچھ لے لے۔ اور جب ان کا مال ان کے حوالے کرنے لگو تو گواہ کر لیا کرو اور حقیقت میں تو خدا ہی (گواہ اور) حساب لینے والا کافی ہے۔

تشریح : قولہ ”فلیاکل بالمعروف“ اس کی تشریح میں علمہ کی درج ذیل آراء ہیں :

(۱) مال یتیم سے کچھ کھانا قطعاً ممنوع ہے ”فلیاکل بالمعروف“ کی اجازت ”ان الذین یاکلون اموال الیتیمی ظلماً“ (النساء : ۱۰) کی وجہ سے ختم ہوگئی۔ (۲) اگر ولی (سرپرست) تو نکرے تو مال یتیم میں سے کچھ نہ لے اور اگر مفلس ہے تو مناسب طور پر بقدر خدشت کچھ لے سکتا ہے۔ (ابن العربی نے لکھا ہے کہ یہ رائے حضرت عمر کی ہے) (۳) ”فلیاکل بالمعروف“ کا مفہوم یہ ہے کہ اگر یتیم کے جانوروں پر (مثلاً) سواری کرے یا ان کا دودھ پئے تو اس احتیاط سے کہ جانوروں کو کچھ نقصان نہ پہنچے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : بعض علماء نے ”فلیاکل بالمعروف“ کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اگر ولی مال یتیم میں سے کچھ لے تو اسے لوٹانا ضروری ہوگا، گویا یہ قرض ہے جسے ادا کرنا لازمی ہے۔ (احکام القرآن لابن العربی)

قرض

ادھار لین دین معاشی زندگی کا ناگزیر پہلو ہے ، ادھار دینے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اصل زر سے زائد وصول نہ کرے اور ادھار لینے والے کے لئے ضروری ہے کہ لیا ہوا ادھار وعدہ پر ادا کر دے۔ ادھار لین دین کی رسید لکھوا لینی چاہئے تاکہ نزاع کی ثبوت نہ آئے۔ درج ذیل آیت میں ادھار لین دین اور اس سے متعلق بعض احکامات بیان کئے گئے ہیں۔

آیت : یا ایہا الذین آمنوا اذا تدایتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينکم كاتب بالعدل ولا یأب کاتب ان یکتب کما علمہ اللہ فلیکتب ولیملل الذی علیہ الحق ولیتیق اللہ ربہ ولا یخس منه شیئا فان کان الذی علیہ الحق سفیہا اضعیفہا اولا یمکن ان یمل هو فلیمل ولیہ بالعدل واستشهدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکوذا رجلین فرجل وامرأتان من ترضون من الشہداء ان تضل احداہما فتذکر احداہما الاخری ولا یأب الشہداء اذا ماعدوا ولا تسموا ان تکتبوه صغیرا وکبیرا الى اجلہ ذلکم اقسط عند اللہ واقوم للشہادۃ وادنی الارتابوا الا ان تكون تجارۃ حاضرة تدبرونها بینکم فلیس علیکم جناح الا تکتبوا و اشہدوا اذا تبایعتم ولا یضار کاتب ولا شہید فان تفعلوا فانه فسوف یکم واتقوا اللہ وعلمکم اللہ واللہ بکل شیء علیم . (البقرہ : ۲۸۲)

ترجمہ : مومنو! جب تم آپس میں کسی سہعادہ معین کے لئے قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو۔ اور لکھنے والا تم میں سے کسی کا نقصان نہ کرے بلکہ انصاف سے لکھے۔ نیز لکھنے والا، جیسا خدا نے اسے سکھایا ہے لکھنے سے انکار بھی نہ کرے اور دستاویز لکھ دے۔ اور جو شخص قرض لے وہی (دستاویز کا مضمون بول کر) لکھوائے اور خدا سے ، کہ اس کا مالک ہے ، خوف کرے اور زر قرض میں سے کچھ کم نہ لکھوائے۔ اور اگر قرض لینے والا بے عقل یا ضعیف ہو یا مضمون لکھوائے کی قابلیت نہ رکھتا ہو

تو جو اس کا ولی (سرپرست) ہو وہ انصاف کے ساتھ مضمون لکھوائے۔ اور اپنے
میں سے دو مردوں کو (ایسے معاملے کا) گواہ کر لیا۔ کہو۔ اور اگر دو مرد
نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں، جن کو تم گواہ پسند کرو کافی ہیں)
کہ اگر ان میں سے ایک بھول جائے گا تو دوسری یاد دلا دیگی۔ اور جب
گواہ (گواہی کے لئے) طلب کئے جائیں تو انکار نہ کریں۔ اور قرض تھوڑا ہو یا
بہت، اس کے لکھنے لکھانے میں سستی نہ کرنا یہ بات تمہارے خدا کے نزدیک
نہایت قرین انصاف ہے اور شہادت کے لئے بھی یہ نہایت درست طریقہ ہے۔ اس
سے تم کو کسی طرح کا شک و شبہ بھی نہیں پڑے گا۔ ہاں اگر سودا دست
بدست ہو جو تم آپس میں لیتے دیتے ہو تو اگر (ایسے معاملے کی) دستاویز نہ
لکھو تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔ اور جب خرید و فروخت کیا کرو تو بھی گواہ
کر لیا کرو۔ اور کاتب اور گواہ کو نقصان نہ پہنچایا جائے۔ اگر تم لوگ
(ایسا) کرو تو یہ تمہارے لئے گناہ کی بات ہے۔ اور خدا سے ڈرو۔ اور
(دیکھو کہ) وہ تم کو (کیسی مفید باتیں) سکھاتا ہے۔ اور خدا ہر چیز سے
واقف ہے۔

تشریح : قولہ ”فاکتبوه“ الفراء کہتے ہیں لکھ لینا فرض (ضروری)
نہیں، بلکہ مستحسن (بہتر) ہے۔ اگر نہ لکھا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ یہ
(صیغہ) امر بالکل اسی طرح ہے جس طرح ”وَإِذَا حُلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ (یعنی شکار
کرنا تمہارے لئے مباح (جائز) میں ہے لفظ ”فاصطادوا“ اور ”وَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ
فَاتَشَرُّوا فِي الْأَرْضِ“ (جب نماز جمعہ ادا کر چکو تو پھر منتشر ہو جایا کرو یعنی
منتشر ہو جانا فرض نہیں بلکہ اذن (اجازت) ہے میں لفظ ”فاتشروا“۔

قولہ ”وَلَا يَأْبَ كَاتِبُ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ“ فراء کہتے ہیں کاتب کو
یہ حکم، اس انداز میں، اس لئے دیا گیا ہے کہ آنحضرتؐ کے عہد میں کاتبوں
کی قلت تھی۔

قولہ ”فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَلِيلًا“ سَفِيهًا کا مفہوم

ہے جاہل اور ضعیف کا مطلب ہے بچہ یا عورت۔

قولہ ”فلینزل ولیہ“ یعنی صاحب دین۔

قولہ ”ولایضار کاتب ولا شہید“ یعنی جب کاتب اور شہید (گواہ)

کسی ضروری کام میں مشغول ہوں تو ان کو نہ ہلایا جائے

(معانی القرآن للفراء)

فائدہ: شعبی کہتے ہیں ”فاکتبہ“ کا حکم فرض کفایہ ہے جیسے جہاد

کرنا اور نماز جنازہ ادا کرنا۔ مجاہد اور عطاء کی رائے ہے کہ ادھار لین دین

کی دستاویز لکھ لینا مندوب (بہتر) ہے۔ ضحاک کہتے ہیں۔ فاکتبہ کا حکم

منسوخ ہے ”سفہ کے متعلق علماء کی درج ذیل آراء ہیں:

(۱) اس سے مراد جاہل ہے۔ (۲) اس سے مراد بچہ ہے۔

(۳) اس مراد بچہ اور عورت ہیں۔ (۴) اس سے مراد فضول خرچی کرنے

والا ہے۔ (احکام القرآن لابن العربی)

”ضعیف“ سے مراد (علی اختلاف العلماء) یا تو احمق ہے یا کونگا یا غبی

(کنذہن) طبری نے آخری رائے کو ترجیح دی ہے (تفسیر طبری)

”لا یستطیع ان یمل“ کی تفسیر میں درج ذیل اقوال ہیں:

(۱) اس سے مراد غبی ہے (۲) مقید (۳) مجنون

”ولا یضار کاتب ولا شہید“ اس کی تشریح میں علماء کی درج ذیل آراء ہیں:

۱۔ کاتب سے کوئی ایسی چیز لکھنے کو کہا جائے جو بوقت معاملہ

املاہ نہیں کرائی گئی تھی اور شاہد سے کسی ایسے معاملے میں گواہی دینے

کو کہا جائے جو اس نے نہیں دیکھا۔ (قتادہ - طاووس)

۲۔ کاتب کو لکھنے اور شاہد کو شہادت دینے سے روک دیا جائے۔

ابن عباس، مجاہد، عطاء

۳۔ کاتب اور شاہد کو ایسی حالت میں (پرائے کتابت و شہادت) بلایا جائے جب وہ معذور و مشغول ہوں۔ (اسکام القرآن لابن العربی)

حلال و حرام

آیت : انا حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اهل به لغير الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان الله غفور رحیم۔ (البقرة ۱۷۳)

ترجمہ : اس نے تم پر مرا ہوا جانور اور لہو اور سور کا گوشت اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے حرام کر دیا ہے۔ ہاں جو ناچار ہو جائے (بشرطیکہ) خدا کی نافرمانی نہ کرے اور حد (ضرورت) سے باہر نہ نکل جائے، اس پر کچھ گناہ نہیں۔ بے شک خدا بخشنے والا (اور) رحم کرنے والا ہے۔

تشریح : قولہ ”غیر باغ ولا عاد“ مذکورہ بالا محرمات اس مضطر کے لئے حلال نہیں جو کسی گناہ کی غرض سے جا رہا ہو۔ ”مضطر“ پیٹ بھر کر نہ کھائے، نہ ہی اس میں سے کچھ دوسرے وقت کے لئے بچا رکھے۔ (معانی القرآن للفراء)

آیت : حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اهل لغير الله به والمنخنقه والموقوذة والمتردیة والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذکیتم وما ذبح علی النصب وان تستقسموا بالاذلام ذلکم فسق (المائدة: ۳)

ترجمہ : تم پر مرا ہوا جانور اور (بہتا) لہو اور سور کا گوشت اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے اور جو جانور کلا گھٹ کر مر جائے اور جو چوٹ لگ کر مر جائے اور جو گر کر مر جائے اور جو سینگ لگ کر مر جائے۔ یہ سب حرام ہیں۔ اور وہ جانور بھی جس کو درندے ہماڑ کھائیں، مگر جس کو قوم (سرنے سے پہلے) ذبح کر لو۔ اور وہ جانور بھی

جسم ہے جو استہان پر ذبح کیا جائے اور ہانسیوں سے قسمت معلوم کرنا بھی،
یہ سب گناہ (بکے کام) ہیں۔

تشریح : قولہ ”المنخنقة“ ما اختنقت و ماتت ولم تدرك -
جو گلا گھٹ کر مر جائے اور ہاتھ نہ آئے (کہ ذبح کیا جاسکے)

قولہ ”الموقوذة“ المضروبة حتی تموت ولم تذک - جو جانور چوٹ لگ
کر مر جائے اور حلال نہ کیا جا سکے۔

قولہ ”المرتدية“ ما تردی من فوق جبل اوثر - جو جانور پہاڑ کے اوپر
سے یا کنواں میں گر پڑے اور مر جائے۔

قولہ ”الطیحة“ ما نطحت - جس کو دوسرے جانوروں نے سینک مار کر
ہلاک کیا ہو۔

قولہ ”وما ذبح علی النصب“ - ذبح للاوثان - جو بتوں کی (خوشنودی)
کے لئے ذبح کیا جائے۔

قولہ ”و ان تستقسموا بالازلام“ - کعبہ میں چند تیر رکھے ہوئے
تھے۔ بعض پر لکھا تھا ”امرئی ربی“ - اور بعض پر لکھا تھا ”نہانی ربی“
اگر مال میں پھلا تیر نکلتا تو سفر پر روانہ ہو جاتے اور دوسرا نکلتا تو رک جاتے
(معانی القرآن للفراء)

آیت : یسئلونک ما اذا احل لہم قل احل لکم الطیبت وما علمتم من
الجوارح مکلبین تعلمونہن ما علمکم اللہ فکلوا مما اسکن علیکم و اذکروا
اسم اللہ علیہ واتقوا اللہ ان اللہ سریع الحساب۔
(المائدة : ۴)

ترجمہ : آپ سے پوچھتے ہیں کہ کون کونسی چیزیں ان کے لئے
حلال ہیں۔ (ان سے) کہہ دو کہ سب پاکیزہ چیزیں تمہارے لئے حلال ہیں۔ اور
وہ (شکر) بھی حلال ہے جو تمہارے لئے ان شکاری جانوروں نے پکڑا ہو جن کو

تم نے سبھا رکھا ہو۔ تو جو شکار وہ تمہارے لئے پکڑ رکھیں اس کو کھا لیا کرو۔ اور (شکاری جانوروں کو چھوڑنے وقت) خدا کا نام لے لیا کرو اور خدا سے ڈرتے رہو۔ بے شک خدا جلد حساب لینے والا ہے۔

تشریح : قولہ ”فکلوا مما اسکن علیکم“ وہ شکار تمہارے لئے حلال ہے جس میں سے شکاری جانور نے کچھ نہ کھایا ہو۔ اگر اس نے کھا لیا تو حلال نہ ہوگا اس لئے کہ یہ اس کے علی نفسہ کے ضمن میں آتا ہے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : شکاری جانور نے اگر شکار میں سے کچھ کھا لیا ہو تو احناف کے نزدیک وہ شکار حلال نہیں۔ الفراء نے یہی رائے اختیار کی ہے (احکام القرآن لابن العربی)

آیت : یا ایہا الذین امنوا انما الخمر والمیسر والانصاب و الازلام رجس بن عمل الشیطن فاجتنبوه لعلکم تفلحون۔ (المائدہ: ۹۰)

ترجمہ : اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت ہانسی (یہ سب) نا پاک کام اعمال شیطان سے ہیں سو ان سے بچتے رہنا تاکہ یغات پاؤ۔

تشریح : قولہ ”المیسر“ یعنی ہر قسم کا جوا۔ قولہ ”الانصاب“ اس سے مراد بت ہیں۔ قولہ ”والازلام“ اس سے مراد وہ تیر (ہانسی) ہیں جو فال لینے کے لئے کعبہ میں رکھے ہوئے تھے۔ (معانی القرآن للفراء)

وصیت

آیت : کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین (البقرہ: ۱۸۰)

ترجمہ : تم پر فرض کیا جاتا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آجائے تو اگر وہ کچھ مال چھوڑ جائے والا ہو تو ماں باپ اور

رشتہ داروں کے لئے دستور کے مطابق وصیت کر جائے (خدا سے) ڈرنے والوں پر یہ ایک حق ہے۔

تشریح : اس آیت کے مطابق جو شخص اپنے مال میں کسی کو جس قدر دینا چاہتا ہے ڈالتا۔ آیت موارث (النساء : ۱۱، ۱۲) نے ایسے منسوخ کر دیا۔ اب مرنے والا اپنے مال میں سے صرف تیسرے حصے کی وصیت کر سکتا ہے۔ (معانی القرآن للفراء)

فائدہ : بعض لوگوں کا خیال ہے کہ آیت موارث کے باوجود مرنے والے پر اپنے مال میں وصیت کرنا واجب ہے۔ انہوں نے مسلم کی درج ذیل روایت سے استدلال کیا ہے۔ ”ما حق امری“ مسلم لہ شی“ یوصی فیہ“ بیت لیتین و فی رواہ“ ثلاث لیا لالا و وصیتہ مکتوبہ“ عندہ“۔ اور بعض علماء کا خیال ہے کہ وصیت کا حکم منسوخ ہے۔ (احکام القرآن لابن العربی تفسیر طبری)



عرب جاہلیہ اولی کے ادبی آثار پر ایک نظر

محمود احمد ہاڑی

عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ زمانہ ”جاہلیت“ سے مراد کوئی ایسا دور ہے جب یہ علمی اور جہالت^۱ ہر طرف پھیلی ہوئی تھی۔ چار سو جاہل ہی جاہل نظر آتے تھے۔ علم و فن، لکھنے پڑھنے اور سیکھنے سکھانے کا کچھ ذکر مذکور نہ تھا۔ آج کل جس قدر بھی علوم و فنون دنیا میں رائج ہیں وہ سب کے سب اس وقت کم از کم عرب میں بالکل معدوم تھے۔ کتاب، قلم، دوات، مکتب، استاذ، کتب خانہ اور اس طرح کے دوسرے علمی لوازمات سے اہل عرب قطعاً نا آشنا تھے۔ مدارس کا ان میں مطلق رواج نہ تھا۔ بلکہ اسلام کے ابتدائی دور میں بھی مدرسہ کی اصطلاح موجود نہ تھی اور مدرسہ پانچویں صدی ہجری سے قبل وجود میں نہیں آیا تھا (۱)

یہ اور اس طرح کے بہت سے دوسرے بے بنیاد خیالات ہیں جو اسلام سے قبل عربوں کی علمی حالت کے متعلق عام طور پر لوگوں کے ذہنوں میں پائے جاتے ہیں۔ درحقیقت یہ غلط فہمی ”جاہلیت“ کے مفہوم کو نہ سمجھنے سے پیدا ہوئی ہے۔ چونکہ یہ لفظ جہل اور جہالت سے مشتق ہے اس لیے بادی النظر میں جاہلیت کے جو معنی اذہان کو متبادر ہوتے ہیں اس کو لوگ صحیح سمجھ لیتے ہیں اور یہ غلط فہمی آگے چل کر بہت سی دوسری غلط فہمیوں کی موجب بنتی ہے۔ اس لئے بہتر ہے کہ اصل موضوع پر گفتگو کرنے سے قبل لفظ ”جاہلیت“ کے بارے میں رائج غلط فہمی کا ازالہ کر دیا جائے۔

”جاہلیت“ کا لفظ جہل سے مشتق ہے۔ جہل کے معنی ”ناواقفی اور جہالت“ اور ”سختی، درستی اور اکھڑن“ کے آتے ہیں۔ عربی شاعری میں یہ

لفظ دونوں معانی میں استعمال ہوا ہے۔ سوال بن عادیہ کہتا ہے :

سلی ان چہلت الناس هنا و عنہم قلیس سواہ عالم و جہول (۲)
 اس شعر میں شاعر اپنی بیوی سے ، جو کسی دوسرے قبیلہ سے تعلق رکھتی ہے ، خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر تو ہٹاڑی اور ہمارے دشمنوں کی صحیح قوت سے ناواقف ہے تو لوگوں سے ہوجھ لے ، اس لئے کہ جاننے والا اور نہ جاننے والا برابر نہیں ہوا کرتے ۔ اس شعر میں دونوں جگہ یہ لفظ نہ جاننے کے معنی میں استعمال ہوا ہے ۔ دوسرے معنی (سختی ، درشتی اور اکھڑین) میں عمرو ابن کلثم کے معلقہ کا یہ شعر ہے :

ألا لا یجہلن أحد علینا فنجہل فوق جہل الجاہلینا (۳)

خبردار کوئی شخص ہمارے ساتھ درشتی نہ کرے ، ورنہ ہم جاہلوں کی درشتی سے بھی زیادہ درشتی کا مظاہرہ کریں گے ۔

عربی شاعری کے علاوہ حدیث میں بھی یہ مادہ ان دونوں معانی میں استعمال ہوا ہے :

کفی بالمرء جہلا ان یعجب بعملہ (۴)

آدمی کی ناواقفیت اور جہالت کے ثبوت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اپنے کام پر عجب کرے ،

ولجہل سخی احب الی اللہ من عابد یغیل (۵)

جاہل سخی اللہ تعالیٰ کو بغیل عابد سے زیادہ محبوب ہے ۔

سختی ، درشتی اور اکھڑین کے معنی میں بھی :

إذا کان یوم صوم احدکم فلا یرفت ولا یجہل (۶)

جب تم میں سے کوئی شخص روزہ دار ہو تو نہ گندی بات کرے اور نہ کسی قسم کا اکھڑین کرے ۔

اللهم انی اعوذ بک من أن اجهل أو یجهل علی (۷)

اے اللہ میں تیری پناہ مانگتا ہوں اس امر سے کہ میں کسی قسم کا اکھڑین کروں یا کوئی اور میرے ساتھ اکھڑین کرے۔

ان تمام معانی اور استعمالات کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے تدبیر کیا جائے تو صاف سمجھ میں آتا ہے کہ جاہلیت سے مراد وہ زمانہ یا وہ حالت ہے جس میں لوگ حسن اخلاق کے پابند نہ ہوں، شریعت نے جن اخلاق فاضلہ کی تعلیم دی وہ ان میں موجود نہ ہوں یا ان کی طرف سے عمومی عدم مبالغہات کا برتاؤ کیا جاتا ہو۔ اس طرح کی اعتقادی، اخلاقی اور عملی غیر اسلامیات اور اس کی خصوصیات لازمہ کو قرآن نے جاہلیت سے تعبیر کیا ہے، اس اصطلاح کا اطلاق زمانہ اور حالت دونوں پر کیا جاتا ہے۔ انہی دونوں (زمانہ اور حالت کے) معانی میں یہ اصطلاح قرآن کریم میں چار مرتبہ اور احادیث میں متعدد مرتبہ استعمال ہوئی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے :

یظنون بالله غیر الحق ظن الجاہلیہ (۳: ۱۰۴)۔

یہ لوگ (منافقین) اللہ کے بارے میں جاہلیت جیسے خلاف حق گمان رکھتے ہیں۔ یہاں جاہلیت سے مراد زمانہ جاہلیت ہے۔

أفحکم الجاہلیہ یبغون ومن احسن من اللہ حکما لقوم یوقنون (۵: ۵۰)۔

کیا وہ لوگ جاہلیت کی حکومت کے خواہاں ہیں؟ اور یقین رکھنے والی قوم کے لئے اللہ کی حکومت سے بہتر کس کی حکومت ہو سکتی ہے؟ یہاں جاہلیت سے حالت جاہلیت مراد ہے۔

اسی طرح حدیث میں بھی یہ اصطلاح ہر دو معانی کے لئے وارد ہوئی ہے چنانچہ ایک مرتبہ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو اس کی والدہ کے عجبی السئل ہونے کا طعنہ دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

حضرت ابوذرؓ کو فہمائش کرتے ہوئے فرمایا اِنَّكَ اَمْرُوْ فِیْكَ جَاهِلِيَّةٌ (۸)
 تم میں جاہلیت جیسی عادت یا جاہلیت جیسی حالت ہائی جاتی ہے۔
 ایک اور حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

مَنْ غَارِقُ الْجَمَاعَةِ شَبْرًا فَمَاتَ الْاِمْلَاتِ مِیْتَةً جَاهِلِيَّةٌ (۹)

جس شخص نے بالشت بھر بھی مسلمانوں کی جماعت سے علیحدگی اختیار کی اور
 سرگیا وہ محض جاہلیت کی موت مرا، یعنی حالت جاہلیت میں اس کی موت
 واقع ہوئی۔

احادیث میں اصطلاح جاہلیت کا استعمال زمانہ جاہلیت کے معنی میں بھی
 ہوا ہے، چند احادیث درج ذیل ہیں :

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ إِنَّ النِّكَاحَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ عَلَى
 أَرْبَعَةٍ أَنْعَاءٍ..... فَلَمَّا بَعَثَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ
 هَدَمَ نِكَاحَ الْجَاهِلِيَّةِ كُلَّهُ إِلَّا نِكَاحَ النَّاسِ الْيَوْمَ (۱۰)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ جاہلیت (زمانہ
 جاہلیت) میں نکاح چار طرح کا ہوتا تھا..... لیکن جب محمد رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم حق کے ساتھ بھیجے گئے تو انہوں نے آج کل کے نکاح کے
 علاوہ جاہلیت کے زمانے کے تمام نکاحوں کو ختم کر دیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْاِسْلَامِ (۱۱)۔

جو لوگ زمانہ جاہلیت میں پہلے تھے وہ زمانہ اسلام میں بھی پہلے ہی ہیں۔

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ نَذَرْتُ نَذْرًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ مَا اسْلَمْتُ فَأَمَرَنِي أَنْ أَوْفِيَ بِنَذْرِي (۱۲)

حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے بیان کیا کہ

میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک نذرمانی تھی، اسلام لانے کے بعد میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ میں اپنی نذر کو پورا کروں۔

ان آیات و احادیث سے اصطلاح جاہلیت کا مفہوم پورے طور پر واضح ہو جاتا ہے۔ تمام مفسرین، محدثین اور لغویین نے بھی اس کا یہی مفہوم سمجھا اور بیان کیا ہے۔ ذیل میں چند اکابر مصنفین کی آراء پیش کی جاتی ہیں۔

حضرت ابوذر والی حدیث (انک امرؤ فیک جاہلیہ، تم میں جاہلیت جیسی عادت ہائی جاتی ہے) کی تشریح کرتے ہوئے علامہ آلوسی الکبیر نے ”روح المعانی“ میں ابن اثیر کا قول نقل کیا ہے اور کہا ہے :

فسرها ابن الاثیر بالحالة التي عليها العرب قبل الاسلام من الجهل بالله ورسوله عليه الصلوة والسلام وشرائع الدين و المفاخرة بالانساب والكبر (۱۲)

یعنی ابن اثیر نے اس لفظ کی تشریح و تفسیر اس حالت سے کی ہے جو عربوں پر اسلام سے قبل طاری تھی، یعنی اللہ، رسول اور دین کے اصول و قوانین سے ناواقفیت، نسب پر فخر اور بڑائی وغیرہ۔

اسی سلسلہ بیان میں علامہ آلوسی آگے چل کر ابن عطیہ کی رائے نقل کرتے ہیں، ان کے خیال میں

ہی ما کان قبل الشرع من سيرة الكفر وقله الغيرة و نحو ذلك، یعنی شریعت (اسلام) سے قبل ہائے جانے والے کافرانہ خصائل اور طور طریقوں اور بے حیائی وغیرہ کو جاہلیت کہتے ہیں۔ (۱۳)

حافظ ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں کہ جاہلیت سے بالعموم یہی زمانہ قبل اسلام مراد ہوتا ہے اور قرآن کی یہ آیت اسی معنی کی حامل ہے :

یظنون بالله غیر الحق ظن الجاہلیہ (۳: ۱۰۴)

یعنی یہ لوگ عہد جاہلیت کے خیالات کی طرح اللہ تعالیٰ کے بارے میں خلاف حق خیالات رکھتے ہیں (۱۰)

مشہور مصری عالم اور محقق استاد سید قطب مرحوم نے اصطلاح ”جاہلیت“ کی نہایت عمدہ تشریح کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

والجاہلیہ لیست فترة معینہ من الزمان، انما هی حالۃ اجتماعیہ معینہ، ذات تصورات معینہ للحیۃ، و یمکن ان توجد هذه الحالۃ وان یوجد هذا التصور فی آی زمان و فی ای مکان، فیکون دلیلاً علی الجاہلیہ حیث کان۔ (۱۶)

یعنی جاہلیت زمانہ کی کسی معین مدت کا نام نہیں ہے، یہ ایک مخصوص اجتماعی حالت ہے جس میں زندگی کے چند مخصوص تصورات ہوتے ہیں، ہو سکتا ہے کہ یہ حالت یا یہ تصورات کسی بھی زمانہ یا کسی بھی جگہ میں پائے جائیں، اگر ایسا ہو تو یہ وہاں کی جاہلیت کی علامت ہوگا۔

سمتاز لغت نویس مولوی عبد الرحیم صفی پوری نے ”منتہی الارب“ میں جاہلیت کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

زمانہ قبل اسلام کہ عرب دران جہل میداشتند بخدا و رسول وی و شرائع دین و مانند آن (۱۷)۔

ماضی قریب کے عظیم مصری عالم و محقق محمد فرید وجدی لکھتے ہیں:

والجاہلیہ ہی حالۃ الناس قبل بعثۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۱۸)۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل لوگوں کی حالت کو جاہلیت کہا جاتا ہے۔

اصطلاح جاہلیت کی اس تشریح سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ جاہلیت کا مفہوم علوم و فنون اور تعلیم و تعلم سے بیگانگی قطعاً نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عربوں میں مختلف عقلی و نقلی علوم موجود تھے ، گو یہ علوم تہذیب و تدوین کی اس ستھری شکل میں نہ تھے جو بعد میں انہوں نے اختیار کی۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ یہ تمام علوم و فنون اہل عرب میں نہ صرف موجود تھے بلکہ انہی طبعی رفتار سے ترقی کے منازل بھی طے کر رہے تھے۔

اصطلاح جاہلیت کا اطلاق اول اول اس دور پر بکثرت کیا گیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت طیبہ سے قبل عرب میں موجود تھا۔ اگرچہ اس قرآنی اصطلاح کا مفہوم — جیسا کہ واضح کیا گیا — ہر ایسے دور ، ہر ایسی حالت اور ہر ایسے معاشرہ پر حاوی ہے جو دین قیم کے غیر متبدل اصولوں سے بغاوت پر مبنی ہو لیکن چونکہ اہل عرب کے لئے ایسے دور ، ایسی حالت اور ایسے معاشرہ کی قریب ترین اور سہل ترین مثال جاہلیت عربیہ تھی اس لئے کثرت استعمال کی وجہ سے تاریخ عرب قبل الاسلام کے اس مخصوص دور کو بھی مجازاً دور جاہلی کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔ اس طرح لفظ ”جاہلیت“ دو مختلف اصطلاحیں قرار پایا ، ایک قرآنی اصطلاح جس کا مفہوم گذشتہ صفحات میں بالتفصیل بیان کیا گیا ، دوسری علم تاریخ کی اصطلاح جس میں پہلی اصطلاح ہی کے مفہوم کو مخصوص و محدود کیا گیا ہے ، اس سے مراد خاص کر زمانہ عرب قبل الاسلام ہے۔

اسلام سے قبل عربوں کی علمی و فکری اور تمدنی تاریخ بیان کرنے کے لئے بعض مؤرخین مثلاً جریمی زیدان وغیرہ (۱۹) نے تاریخ عرب قبل الاسلام کو دو ادوار میں منقسم کیا ہے۔ (۱) عصر الجاہلیہ الاول (۲) عصر الجاہلیہ الثاني

عصر الجاہلیہ الاول

یہ دور نامعلوم زمانہ تاریخ سے پانچویں صدی شمسی تک ہے۔ اس دور کے علمی ، فکری اور ادبی حالات کے بارے میں ہم کو بہت زیادہ معلومات دستیاب نہیں ، بعض اندازے ہیں جن کی صحت یا عدم صحت کے

بارے میں یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اس دور کے بارے جو کچھ تاریخی معلومات ہمارے پاس موجود ہیں وہ بیشتر یمن، صنعا اور باہل وغیرہ سے دریافت کیے جانے والے کتبات سے ماخوذ ہیں۔ یہی وہ دور ہے جس میں مشہور بابلی بادشاہ حمورابی گذرا ہے جس کے کتبات اور نقش فی الحجر قوانین عام طور پر مشہور ہیں۔

زمانہ حال کے بعض مؤرخین اس طرف گئے ہیں کہ عہد نامہ عتیق کا اٹھارواں صحیفہ ”سفر ایوب“ (Job) اسی دور کی پیداوار ہے۔ ان مؤرخین کی رائے کے مطابق یہ صحیفہ فی الحقیقت عربی زبان میں نظم کیا گیا تھا۔ اس کا زمانہ تصنیف تقریباً ۱۰۰۰ قبل مسیح ہے۔ بعد میں کسی نے اس کا ترجمہ عبرانی زبان میں کر دیا۔ مکارم اخلاق کی تلقین اور دوسری خوبیوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے یہودی اس کتاب کو تکریم و تحریم کی نگاہوں سے دیکھنے لگے۔ رفتہ رفتہ یہ کتاب ایک مقدس صحیفہ کا رتبہ حاصل کر کے عہد نامہ عتیق کا جزو قرار پائی۔ اسی دوران میں مسلسل بے اعتنائی اور مرور ایام کی وجہ سے اصل عربی متن ضائع ہو گیا اور محض ترجمہ باقی رہ گیا۔ یہ مؤرخین اس سلسلہ میں سنسکرت کی مشہور اور قدیم ادبی کتاب کلیلہ و دمنہ کی نظیر بھی پیش کرتے ہیں۔ مسلمانوں کے دور عروج سے قبل اس کتاب کا پہلوی ترجمہ ہو چکا تھا۔ مسلمانوں نے اپنے دور عروج میں اس کا عربی ترجمہ کرایا۔ بعد میں مرور ایام کے باعث اصل متن جو سنسکرت زبان میں تھا ضائع ہو گیا، اس وقت صرف عربی ترجمہ موجود ہے پہلوی ترجمہ بھی کمیاب بلکہ نایاب ہے۔

”سفر ایوب“ کو عربی الاصل ماننے والوں میں خیر الدین الزرکلی مصنف الاعلام، ہادری لوئس شیخو، مشہور عراقی عالم و محقق ڈاکٹر جواد علی، ممتاز یہودی مستشرق مارگولیوٹو اور امریکی عالم الف ایچ فوسٹر شامل ہیں۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ ”سفر ایوب“ میں اشخاص و ممالک

وغیرہ کے نام اور حیوانات، نباتات اور صحراؤں کا جس انداز میں ذکر کیا گیا ہے وہ عربی طرز واسلوب کے عین مطابق ہے۔ ان حضرات کے اندازہ کے مطابق حضرت موسیٰ علیہ السلام کے کچھ ہی عرصہ بعد اس کتاب کا عربی سے عبرانی میں ترجمہ کیا گیا ہوگا۔ مارکولیتو صاحب نے لغوی، لسانی اور جغرافیائی شواہد کی بناء پر اس رائے کی زور شور سے تائید کی ہے (۲۰)۔

اس نظریہ کو اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عرب دنیا کی پہلی قوم ہیں جنہوں نے شعر و شاعری میں اس درجہ کمال حاصل کیا اور آج سے کم و بیش تین ہزار سال قبل وہ ادبی اور علمی اعتبار سے اس درجہ پر پہنچ گئے تھے کہ ”سفر ایوب“ جیسی کتاب نظم کر ڈالی۔ آج یونانی شاعر ہومر کی ”اہلیڈ“ اور ہندوؤں کی مقدس کتاب مہابھارت ادبیات عالم کی قدیم ترین نظمیں خیال کی جاتی ہیں۔ اگر ”سفر ایوب“ کے عربی الاصل ہونے کے اس نظریہ کو جو بعض مؤرخین نے پیش کیا ہے درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کے عربی متن کو یقیناً دنیا کی قدیم ترین نظم یا کم از کم دنیا کی تین قدیم ترین نظموں میں سے ایک مانا جائے گا (۲۱)۔

”سفر ایوب“ کے علاوہ عصر جاہلیہ اول کی عربی نثر کے نمونے ہم کو بعض قدیم کتبات کی شکل میں ملتے ہیں۔ یہ کتبات عموماً پانچ سو سال قبل ہجرت سے تین سو سال قبل ہجرت کے ہیں۔ ان سے عربی زبان بالخصوص عربی نثر کے ارتقاء کو سمجھنے میں بخوبی مدد ملتی ہے۔ ذیل میں اس طرح کی ایک عربی تحریر دی جاتی ہے۔ یہ وہ کتبہ ہے جو اسرافالقیس اول گورنر عراق المتوفی سنہ ۴۲۸ء مطابق سنہ ۲۸۵ ق ھ کی قبر سے دستیاب ہوا ہے :

فی نفس مر القیس پر عمرو ملک العرب کلہ ذواسر التاج
وملک الاسدین و نذور و ملوکہم و ہرب مذ حجو عکری و جہ
یزجو فی جیح نجران ملہنہ شمر و ملک معد و نزل بنہ



الشعوب و وکله لفرس ولروم فلم یبلغ ملک مبلغه

عکری ہلک سنہ ۲۲۳ یوم بکسول بلسعد ذو ولدہ

یہ عبارت قدیم کوئی خط میں کتبہ ہے، سہولت کی خاطر موجودہ خط میں لکھ دی گئی ہے، اصل عربی کتبہ کا نقش متعدد کتابوں میں موجود ہے (۲۲)۔ اس عبارت کا مفہوم جرجی زیدان نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے :

۱ - ہذا قبر امرئ القیس بن عمرو ملک العرب کلہم الذی تقلد التاج

۲ - واخضع قبیلتی اسد و نزار وملوکہم وھزم مذحج الی الیوم وقاد

۳ - الظفر الی اسوار نجران مدینہ شمر و اخضع معدا و استعمل بنیہ

۴ - علی القبائل واناہم عنہ لدی الفرس والروم فلم یبلغ ملک مبلغہ

۵ - الی الیوم ، توفی سنہ ۲۲۳ فی یوم ایلول وفق بنوہ للسعادة (۲۳)

واضح رہے کہ اصل اور ”ترجمہ“ کی زبان میں تقریباً تین سو سال کا فرق ہے۔ دور جاہلیت کی مذکورہ تقسیم کے اعتبار سے عصر جاہلیہ اول سنہ ۶۰۰ء میں ختم ہو جاتا ہے۔ اس دور کے شعراء اور ان کی شاعری کے نمونے بہت کم دستیاب ہیں۔ اس دور کے بعض شعراء کے جستہ جستہ حالات اور ان کے بعض متفرق اشعار متعدد کتابوں میں ملتے ہیں۔ ہم ان میں سے چند شعراء کا تذکرہ اور ان کے کلام کا نمونہ پیش کرتے ہیں۔

لقیط بن یعمر بن خارجہ الایادی

یہ عربی کے قدیم شعراء سے ہے، اس کا زمانہ ۴۲۵-۴۵۰ ق ھ مطابق ۳۰۵-۳۸۰ کے لگ بھگ ہے (۲۴)۔ اس کے باپ کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے یعمر، بعض نے معمر اور بعض نے معبد بتلایا ہے۔ یہ شخص ایاد قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، فارسی زبان سے واقف تھا۔ خسروان ایران سے اس کے نہایت خوشگوار تعلقات تھے، ایک عرصہ تک ان کا ہماراز اور مترجم بھی رہا تھا۔

لقیط بن جعفر کا قبیلہ — ایاد — معد کی اولاد میں پہلا قبیلہ تھا جس نے تہامہ کی سر زمین کو خیرباد کہا اور ارض سواد میں جا کر پڑاؤ کیا۔ وہاں ان لوگوں نے ایک بڑے علاقہ پر تسلط حاصل کر کے کسری شاہ ایران کے ایک خزانہ کو لوٹ لیا۔ کسری نے ان لوگوں کی گوشمالی کے لئے بے در بے دستے بھیجے لیکن ان دستوں کو شکست ہوتی رہی۔ بعد میں ایادیوں نے اس جگہ کو بھی خیرباد کہا اور جزیرہ (۲۰) میں پڑاؤ کیا۔ کسری نے ساٹھ ہزار مسلح سپاہیوں پر مشتمل لشکر بھیجا، اس موقعہ پر لقیط نے ایک قصیدہ لکھ کر اپنی قوم کو بھیج دیا۔ اس قصیدہ میں اس نے کسری کی تیاریوں سے اپنے اہل قبیلہ کو باخبر کر دیا۔ اس معاملہ کی اطلاع کسی طرح کسری کو ہو گئی، اس نے ناراض ہو کر اس کی زبان کٹوا دی اور بعد میں قتل کرادیا۔ لقیط کا یہ قصیدہ ادبی اعتبار سے نہایت بلند پایہ ہے، مطلع ہے :

یا دار عمرہ من محتلتها الجرجا حاجت لی الہم والاحزان والہجعا
اے دار عمرہ جو کہ چٹیل میدان میں واقع ہے، جس نے میرے درد و غم کو برانگیختہ کر دیا ہے۔

آگے چل کر اپنی قوم کو کسری کے ارادوں سے آگاہ کرتا ہے اور ان کو خبردار کرتا ہے کہ وہ تیار ہو جائیں ورنہ ان کو شدید تباہی کا سامنا کرنا پڑے گا، کہتا ہے :

یا قوم لا تانسوا ان کنتم غیرا علی نساءکم کسری وما جمعا
اے میری قوم کے لوگو! اگر تم اپنی عورتوں کے معاملہ میں غیرت مند ہو تو کسری اس کی تیاریوں سے غافل ہو کر آرام سے نہ بیٹھو۔

قصیدہ کے آخر میں کہتا ہے :

ہذا کتابی الیکم و التذیر لکم لمن رای الرای بالاہزام قد نصبحا

یہ سیرا خط ہے جو تم کو آنے والے خطرات سے ڈرانے والا ہے، جو شخص بھی کوئی قابل ذکر رائے رکھتا ہے اس کے لئے یہ خط پوری طرح وضاحت کر دینے والا ہے۔

ولقد بذلت لکم نصیحتی ہلا دخل فاستیقظوا ان خیر الامر ما نفعا (۲۶)

میں نے تم کو یہ نصیحت کسی ذاتی مفاد کے پیش نظر نہیں کی، لہذا تم لوگ ہوشیار ہو جاؤ اس لئے کہ بہترین کام وہ ہے جو فائدہ مند ہو۔

علامہ ابو الفرج اصبہانی نے کتاب الاغانی میں اس قصیدہ کے ۱۸ اشعار نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اس قصیدہ میں اور بھی اشعار ہیں۔ (۲۷)

اسی موقعہ پر لقیط نے ایک قصیدہ اور کہا جس کے چند اشعار درج ذیل ہیں :

سلام فی الصحیفۃ من لقیط إلی من بالجزیرۃ من إیاد

اس خط کے ذریعہ لقیط کی طرف سے قبیلہ ایاد کے ان لوگوں پر سلام ہو جو جزیرہ میں موجود ہیں۔

بأن الیث کسری قد اتاکم فلا یسغلکم سوق النقاد

شیر فارس کسری تم پر حملہ کیا چاہتا ہے، لہذا (ہوشیار رہو اور) بھیڑوں کے ہانکنے میں زیادہ مشغول نہ رہو۔

اتاکم منہم ستون الفا یزجون الکتاب کا لجراد

ان کا ساٹھ ہزار کا لشکر تم تک پہنچنے والا ہے، وہ لوگ لشکروں کو ٹڈیوں کی طرح دوڑائے چلے آ رہے ہیں۔

علی حق اتینکم، فہذا اوان ہلاکم کھلاک عاد

یہ لوگ سخت غیظ و غضب کی وجہ سے تم پر حملہ کرنے آئے ہیں، یہ وقت تمہاری ہلاکت کا ہے جس طرح قوم عاد کے لوگ ہلاک ہو گئے تھے۔ (۲۸)

لقیط ابن یحمر کے مزید حالات ”لشعر والشعراء“ میں موجود ہیں۔ (۲۹)
 اس کا ایک مختصر دیوان بھی ہے جو ہنوز غیر مطبوعہ ہے۔ اس دیوان کا ایک
 نسخہ استنبول کی مسجد فیض اللہ کے کتب خانے میں نمبر ۱۶۶۲ پر موجود ہے۔
 یہ نسخہ ابوالمنذر ہشام بن محمد بن السائب المتوفی سنہ ۲۰۶ھ (جو ابن
 الکلبی کے نام سے مشہور ہیں) کی روایت سے ہے اور نہایت قدیم عربی خط میں
 ہے۔ اسی دیوان کا ایک اور نسخہ، جو سنہ ۸۲۹ھ میں لکھا گیا تھا، استنبول
 ہی کے کتب خانہ ایاصوفیا میں نمبر ۳۹۳۳ پر موجود ہے اور نہایت صاف خط
 میں لکھا ہوا ہے۔ (۳۰)

لیلیٰ العقیفہ بنت لکیز

یہ ایک قدیم عرب شاعرہ ہے۔ اس کا زمانہ وفات سنہ ۱۴۴ ق ھ ہے۔ یہ خاتون
 حسن و جمال اور شعر و ادب میں یکتائے روزگار تھی۔ اس پر ایک عجیب بادشاہ
 عاشق ہو گیا تھا۔ اس نے اس کے باپ لکیز کے پاس رشتہ کا پیغام بھیجا لیکن
 اس کے باپ نے نامنظور کر دیا۔ بادشاہ نے بلطائف الحیل لیلیٰ کو گرفتار کرا کے
 اس سے نکاح کرنا چاہا لیکن یہ سختی سے اپنے انکار پر قائم رہی۔ بادشاہ نے
 ہر قسم کے دباؤ اور لالچ سے کام لینا چاہا لیکن کامیاب نہ ہوا۔ آخر تنگ
 آکر اس نے لیلیٰ کو قید کر دیا۔ بادشاہ قید ہی میں اپنی اس سنگدل محبوبہ
 کا نظارہ کر لیتا اور یوں اپنی آتش شوق کو تسکین دینے کی کوشش کرتا۔

لیلیٰ بنت لکیز کے خاندانی منگیتر براق ابن روحان کو اس کے ان مصائب
 کی اطلاع ملی۔ وہ وہاں پہنچا اور بڑی جدوجہد کے بعد لیلیٰ کو رہا کرا کے
 لے آیا۔ اس طرح ان دونوں کی شادی ہوئی۔ (۳۱)

لیلیٰ بنت لکیز کا مشہور قصیدہ وہ ہے جو اس نے اپنی گرفتاری کے دوران
 کہا تھا۔ اس قصیدہ میں وہ عالم خیال میں اپنے محبوبہ اور منگیتر براق بن

روحان اور دوسرے اعزہ کو خطاب کرتے ہوئے ان سے اپنی رہائی کی کوشش کرنے کی درخواست کرتی ہے۔ مطلع ہے :

لِیت للبراق عینا فتری ما اقلسی من ہلاہ و عنا
اے کاش براق کی آنکھیں ان مصائب اور مشقتوں کو دیکھ سکتیں جو میں برداشت کر رہی ہوں۔

آگے چل کر کہتی ہے :

یا کلیبا و عقیلا اخوتی یا جنیدا اسعدونی بالہکا
اے میرے بھائیو کلیب، عقیل اور جنید ! تم رونے میں میری مدد کرو۔
عذبت اختکم یا ویلکم بعذاب النکر صبحا و مسا
تمہارا برا ہو ! تمہاری بہن کو صبح و شام درد ناک عذاب دیا جا رہا ہے۔
غللونی قیدونی ضربوا ملمس العفہ منی بالعصا
ان لوگوں نے مجھ کو بیڑیاں پہنا دیں، مجھے قید کر ڈالا اور میری جائے عفت کو لالٹھیوں سے مارا۔

اصبحت لیلی تغلل کفھا مثل تغلیل الملوک العظما
لیلی کا آج یہ مرتبہ ہو گیا ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بڑے بڑے قیدی بادشاہوں کی طرح بیڑیاں پہنا دی گئی ہیں۔

و تقید و تکبل جہرة و تنالِب بقیعات الخنا
اس کو قید کیا جاتا ہے، کھلم کھلا ہتھکڑیاں پہنائی جاتی ہیں، اور اس سے گندی اور شرمناک حرکتوں کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

قل لعدنان ہدیتم شمروا لبنی مبنغوض تشمیر الولا
کوئی عدنان کی اولاد سے یہ کہہ دے کہ خدا تم کو ہدایت دے تیار ہو جاؤ، اور مبنغوض لوگوں سے مقابلہ کرنے کے لئے وفاداری سے تیار ہو جاؤ۔

یا بنی تغلب سیروا وانصروا وذروا الففلة عنکم و الکری

لے تغلب کی اولاد ۱ چل پڑو اور سد کے لئے پہنچو غفلت اور
خواب خرگوش کو چھوڑ دو

و احذرو العار علی اعقابکم وعلیکم ما بقیتکم فی الدنا

اس سے ڈرو کہ رہتی دنیا تک تم کو اور تمہاری اولاد کو عار کا سامنا
کرنا پڑے۔ (۲۲)

ایک اور موقعہ پر اپنے دیور غرثان کی مرثیہ خوانی کرتے ہوئے لیلی
بنت لکیز کہتی ہے :

لما ذکرتم غرثا زاد بی کمدی حتی ہمت من البلوی باعلان

جب بھی مجھ کو غرث (۲۳) یاد آتا ہے تو میرا غم زیادہ ہو جاتا ہے ، یہاں
تک کہ شدت غم و اندوہ سے میں نے لوگوں سے اس مصیبت کا حال کہہ
ڈالنے کا ارادہ کر لیا ہے۔

تربع الحزن فی قلبی فذبت کما ذاب الرصاص اذا اصلی بنیران

غم میرے دل میں پوری طرح جاگزیں ہو گیا ہے ، میں شدت اندوہ سے اس طرح
ہگھلی جا رہی ہوں جیسے سیسہ آگ میں ڈال کر تپایا جائے تو ہگھل جاتا ہے۔

یا عین فاہکی وجودی بالدسوع ولا تمل یا قلب أن تبکی باشجان (۲۴)

اے آنکھ دل کھول کے رو اور خوب آنسو بہا ! اور لے دل تو ان آنکھوں کے
رونے سے آزرده نہ ہو۔

لیلی بنت لکیز کو اپنے محبوب اور شوہر براق سے بہت محبت تھی ، اس
کی مدح میں اس نے بہت سے اشعار کہے ہیں۔ دو شعر یہ ہیں :

براق سیدتا و فارس خیلنا وهو المطاعن فی مضیق الجففل

براق ہمارا سردار اور ہمارے لشکر کا اسپ سوار ہے ، وہی ، جو کہنے اور گنجان
لشکروں میں نیزہ زنی کرتا ہے۔

و عماد هذا الحي فی مکروهه و مؤمل یرجوه کل مؤمل (۳۰)۔
 جنگوں اور لڑائیوں میں وہی اس قبیلہ کا ستون ہوتا ہے، وہی لوگوں کی آرزوں
 اور تمنائوں کا مرکز و ماوی ہوتا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد شعراء ہیں جن کو ”عصر جاہلیہ اول“
 میں شامل کیا جاتا ہے، لیکن قداست کی وجہ سے ان کے کلام کا بہت سا
 حصہ تلف ہو گیا۔ جس قدر موجود ہے وہ بیشتر اوروں کے کلام کے ساتھ اس طرح
 خلط ملط ہو گیا ہے کہ سمیز کرنا نہایت دشوار ہے۔ یہی حال دوسرے علوم و فنون
 کا ہے کہ بعض متفرق نثر پاروں اور چند قصائد و قطعات کے سوا ان کے بارے
 میں ہم کو کوئی ایسی معلومات دستیاب نہیں جن کے متعلق وثوق کے ساتھ
 کہا جا سکے کہ ان کا تعلق عرب جاہلیہ اولی سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرب
 جاہلیہ کے دوسرے تمام علوم و فنون کی تاریخ بیان کرتے وقت اس تقسیم کو
 ملحوظ نہیں رکھا جا سکتا۔ ان ادوار کا التزام صرف عربی تحریر کی تاریخ، عربی
 زبان کے ارتقاء، عربوں کی سیاسی و تمدنی تاریخ اور کسی قدر عربی شعر و ادب
 کی تاریخ کے سلسلہ میں کیا جا سکتا ہے۔

حواشی

- (۱) ڈاکٹر منیر الدین احمد نے اپنی کتاب ”پانچویں صدی ہجری سے قبل مسلمانوں کی تعلیمی
 اور علماء کی سماجی حیثیت - تاریخ بغداد کی روشنی میں“ جس پر انکو ۱۹۶۷ء میں پیمبرک
 یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی تھی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ مدرسہ کا رواج
 پانچویں صدی ہجری کے بعد ہوا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، اصل کتاب (بازان انگریزی)
 مطبوعہ زورخ ۱۹۶۸ء، بحوالہ فکرونظر جلد ہفتم شماره نمبر ۱۲ بابت ماہ جون ۱۹۷۰ء
 صفحات ۹۶۳ - ۹۶۰۔
- (۲) ابو تمام حبیب ابن اوس الطائی : کتاب الحماسہ مطبوعہ لاہور ۱۸۷۴ء، صفحہ ۷۰۔
- (۳) المقاتل المشر و اخبار شعرائہا، مرتبہ احمد ابن ابین الشنقیطی، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، صفحہ ۱۱۳،
 معلقہ عمرو ابن کلثوم۔
- (۴) سنن دارمی، صفحہ ۱۰۶، مطبوعہ دمشق ۱۳۴۹ھ۔

- (۵) جامع ترمذی : ابواب البر، مطبوعہ کالجور، جلد دوم صفحہ ۱۸ .
- (۶) ابن ماجہ القزوی : السنن، مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۱۵ھ صفحہ ۱۲۲، نیز (بہ اختلاف الفاظ) مسلم، قاہرہ ۱۹۵۵ ج ۲ صفحہ ۸۰۶ .
- (۷) سنن ابن ماجہ لکھنؤ ۱۳۱۵ھ صفحہ ۱۸۵ نیز جامع ترمذی (باختلاف الفاظ) ج ۲ صفحہ ۱۸۵ نیز سنن ابو داؤد : کتاب الادب .
- (۸) محمد ابن اسماعیل البخاری : الجامع الصحيح، مطبوعہ دہلی ۱۹۳۸ جلد اول صفحہ ۹ .
- (۹) محمد ابن اسماعیل البخاری : الجامع الصحيح، ابواب الفتن .
نیز مسلم بن الحجاج القشیری : الصحيح، کتاب الامارۃ .
- (۱۰) محمد ابن اسماعیل البخاری : الجامع الصحيح، ابواب النکاح، باب من قال لا نکاح الاہولی نیز سلیمان ابن اشعث ابوداؤد السجستانی : السنن، کتاب الطلاق .
- (۱۱) محمد ابن اسماعیل البخاری : الجامع الصحيح، ابواب المناقب .
نیز مسلم بن الحجاج القشیری : الصحيح، کتاب الفضائل .
- (۱۲) ابن ماجہ القزوی : السنن، کتاب الکفارات مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۱۵ھ صفحہ ۱۵۵ .
نیز ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمن الدارمی : السنن، مطبوعہ دمشق ۱۳۴۹ ج ۲ صفحہ ۱۸۳ (باختلاف الفاظ) .
- (۱۳) شہاب الدین محمود الآلوسی : روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۳ھ جلد ۲۲ صفحہ ۸-۹ .
- (۱۴) حوالہ ما قبل .
- (۱۵) بحوالہ محمود شکرى الآلوسی : بلوغ الادب فی معرفۃ احوال العرب، ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۷ھ، جلد اول صفحہ ۲۹ .
- (۱۶) سید قطب : فی ظلال القرآن، مطبوعہ قاہرہ، جلد ۲۲، صفحہ ۱۹ .
- (۱۷) مولوی عبد الرحیم مٹھی پوری : منتہی الادب، مطبوعہ لاہور ۱۳۲۴ھ جلد اول صفحہ ۳۲۲ مادہ جہل .
- (۱۸) محمد فرید وجدی : دائرة المعارف للقرن العشرين، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۱۲ھ جلد سوم صفحہ ۲۶۳ مادہ جہل .
- (۱۹) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغۃ العربیہ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ھ ج اول صفحات ۲۱-۲۵ .
- (۲۰) خیر الدین الزرکلی : الاعلام، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۷۳ھ جلد اول صفحہ ۳۷۹-۳۸۰ .
- (۲۱) ان تینوں نظموں میں سے پہلی طور پر کسی ایک کو دوسرے پر مقدم نہیں کیا جا سکتا لیکن زیادہ شواہد اسی امر کے ہیں کہ سیر ابوب زیادہ قلمبہم ہے - خیر الدین الزرکلی نے

لکھا ہے (حوالہ ما قبل) کہ اسکا ترجمہ حضرت موسیٰ ہی کے زمانے میں یا انکے فوراً بعد عربی سے عبرانی میں ہو گیا تھا۔ یونانی شاعر ہومر کے بارے میں دائرۃ المعارف البریطانی کے مقالہ نگار نے مختلف اقوال درج کیتے ہیں جو تیرھویں صدی قبل مسیح سے ساتویں صدی قبل مسیح تک ہیں۔ ہندوؤں کی مقدس نظم مہابھارت کا زمانہ تصنیف دائرۃ المعارف مذہب و اخلاق کے مقالہ نگار نے دو سو قبل مسیح سے دوسری صدی عیسوی کے مابین قرار دیا ہے۔ لیکن آگے چلکر لکھا ہے کہ اگر اس احتیاط کو بھی مد نظر رکھا جائے جو بعض علماء نے اس سلسلہ میں برتی ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ اسکا زمانہ تصنیف اور مدت ارتقاء چار سو قبل مسیح سے چار سو بعد مسیح کے درمیان ہے۔ ان اقوال کی روشنی میں ظاہر ہے کہ سفر ایوب ہی قدیم ترین نظم قرار دی جائے گی۔ لیکن بعض مغربی محققین سفر ایوب کے بارے میں مذکورہ تعین تاریخ سے اختلاف کرتے ہیں۔ مثلاً دائرۃ المعارف البریطانی کے مقالہ نویس کی رائے میں سفر ایوب کا زمانہ تصنیف پانچ سو قبل مسیح سے آگے نہیں لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس سلسلہ پر علماء متفق الرائے نہیں ہیں۔ اسی طرح دائرۃ المعارف مذاہب کا مؤلف مورس کینیے Maurice Canney لکھتا ہے (صفحہ ۲۰۱) ”سفر ایوب کی تاریخ تصنیف کا تعین نہایت دشوار ہے“ قدیم یہودی روایات کے مطابق اس کے مصنف خود موسیٰ علیہ السلام ہیں، کتاب کے افکار و خیالات اور اسلوب و انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار سو قبل مسیح میں لکھی گئی۔ بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ کتاب ادبیات عالم کی قدیم ترین نظموں میں سے ایک ہے۔

(۲۲) مثال کے طور پر دیکھئے جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیہ، قاہرہ ۱۹۳۶ جلد اول، صفحہ ۲۶، نیز ڈاکٹر جواد علی : تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد ۱۹۵۴ جلد چہارم بالمقابل صفحہ ۳۳، نیز دیکھئے ہد عزة دروزة : تاریخ الجنس العربی فی مختلف الاطوار والادوار والا قطار، بیروت ۱۹۶۱ ج ۵ صفحہ ۴۰۴۔ مؤخر الذکر کتاب میں صفحات ۱۶-۴۵ پر بہت سے کتبات کی تحریریں دی ہوئی ہیں جن سے اس دور کے عام انداز نگارش کا اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر جواد علی نے اپنی معولہ بالاتصنیف میں جا بجا اس قسم کے کتبات کے فوٹو دیے ہیں۔

(۲۳) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیہ، قاہرہ، ۱۹۳۶ جلد اول صفحہ ۲۶۔

(۲۴) خیر الدین الزرکلی : الاعلام، قاہرہ ۱۳۷۳ھ ج ۶ صفحہ ۱۰۹۔

(۲۵) اس جزیرہ سے مراد غالباً جزیرہ اقور ہے جو دجلہ و فرات کے درمیانی علاقے کا نام ہے۔ دیکھئے یاقوت الحموی المتولی ۵۶۲۶ : معجم البلدان مطبوعہ تہران ۱۹۶۵ جلد دوم صفحہ ۴۔

(۲۶) ابن قتیبہ : الشعر و الشعراء، جلد اول صفحہ ۱۲۹-۱۳۰۔

(۲۷) ابو الفرج الاصبہانی : کتاب الاغانی، جلد یستم صفحات ۲۳-۲۵۔

(۲۸) ابن قتیبہ : حوالہ ما قبل، ابو الفرج الاصبہانی : حوالہ ما قبل۔

- (۲۹) حوالہ ما قبل .
- (۳۰) بروکلمان : *Geschichte Der Arabischen Litteratur* ضمیمہ نمبر ۱، صفحہ ۵۰۰، نیز فواد سید، انچارج شعبہ مخطوطات دارالکتب المصریہ : *فہرس المخطوطات المصروۃ* جلد اول صفحہ ۴۶۶ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۴ .
- (۳۱) خیرالدین الزرکلی : *الاعلام*، قاہرہ ۱۳۷۳ھ جلد ششم صفحہ ۱۱۷، نیز بشیر یحوت : *شاعرات العرب فی الجاہلیۃ و الاسلام*، طبع اول یرروت ۱۹۳۴، صفحہ ۳۲ .
- (۳۲) بشیر یحوت : *شاعرات العرب فی الجاہلیۃ و الاسلام*، طبع اول یرروت ۱۹۳۴، صفحات ۳۲ - ۳۳ .
- (۳۳) غریب غرثان کی تصویر ہے، شدت محبت و جذبات کی وجہ سے شاعرہ نے یہاں تصویر استعمال کی ہے -
- (۳۴) بشیر یحوت : حوالہ ما قبل، صفحہ ۳۳ .
- (۳۵) حوالہ ما قبل صفحہ ۳۴ .



بقیہ نظرات

”دور حاضر میں کوئی ملک مذہب کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا“۔ اس خیال کی غلطی اور بھی واضح ہو جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ موجودہ دور میں ایسی اجتماعی وحدتیں بھی ہیں جن کی بنیاد بعض جزئی نظریات یا سطحی افکار پر ہے۔

صدارتی مشیر حج و اوقاف مولانا کوثر نیازی نے اپنی ایک تقریر میں وزیر اعظم ہند اندرا گاندھی کے اس گمراہ کن پروپگنڈے کا جواب دیتے ہوئے بجا طور پر اعلان کیا ہے کہ ”پاکستان مذہب اور دو قومی نظریے کی بنیاد پر معرض وجود میں آیا تھا“۔ نیز یہ کہ ”اسلام بمعنی عام ایک مذہب نہیں بلکہ ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جو آج بھی اسی طرح کارآمد ہے“۔ (پاکستان ٹائمز صفحہ ۲ - ۲۸ فروری ۱۹۷۲ء)

مفوط لاہور کی وجہ سے پاکستان کی عمارت کو جو نقصان پہنچا ہے اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ اس کی بنیاد ہی غلط تھی - راسر لغو ہے۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ بنیاد بالکل درست تھی۔ البتہ اوپر کی عمارت میں جو مسائل استعمال کیا گیا ہے۔ اچھا نہیں تھا جس کی وجہ سے اس کا ایک حصہ گر گیا۔ اور یہ گرا ہوا حصہ دوبارہ تعمیر کیا جاسکتا ہے۔

اور جناب طلحہ عبد الباقی سرور نے دو قلمی نسخوں اور دیگر فرائع سے تحقیق کر کے اس کتاب کا ایک اچھا نسخہ زیر صفحہ قیمتی انہماق اور حوالوں کے ساتھ مطبع عیسیٰ البابی قاہرہ سے شایع کیا ہے۔ یہ نسخہ کتب خانہ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد میں داخلہ ۸۳۴۸ پر موجود ہے۔ غالباً یہ نسخہ فاضل مترجم کی نظر سے نہیں گزرا۔ ورنہ تصحیح متن کے سلسلہ میں وہ اس کا ذکر ضرور کرتے۔

بہر حال فاضل مترجم ڈاکٹر پیر محمد حسن صاحب نے نہ صرف یہ کہ نہایت عمدہ اردو ترجمہ کیا ہے بلکہ مقابلہ کر کے جناب آرہی کے نسخہ کی تصحیح بھی کی ہے۔ اور ترجمہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ اصل متن کی پوری تصحیح بھی کی جائے ورنہ ترجمہ غلط ہوگا۔ ڈاکٹر صاحب ایک کہنہ مشق فاضل اور تجربہ کار مترجم ہیں۔ وہ اس سے پہلے اربز، بلوغ الارب اور رسالہ قشیریہ کے اردو تراجم بھی کر چکے ہیں۔ مترجم نے اس ترجمہ پر ایک مختصر مگر فاضلانہ مقدمہ بھی لکھا ہے جو کتاب اور مصنف کے متعلق گرا قدر معلومات پر مشتمل ہے۔ اور فاضل مترجم کی محققانہ مساعی کا آئینہ دار ہے۔ یہ ترجمہ اردو زبان میں ایک اچھی اور مستند کتاب کا ایک مفید و کار آمد اضافہ ہے۔ اس سے یہ واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ بہت سی باتیں جو صوفیاء کی طرف منسوب ہیں صحیح نہیں ہیں۔

عبد القدوس ہاشمی



مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱۔ کتب

یورپی ممالک کے لئے پاکستان کے لئے

		Islamic Methodology in History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از ڈاکٹر فضل الرحمان
		Quranic Concept of History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از مظہر الدین صدیقی
		الکندی — عرب فلامنر (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از پروفیسر جارج این آئیہ
		امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		Alexander Against Galen on Motion (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura
		Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی)
۱۰/-	۱۲/۵۰	از مظہر الدین صدیقی
		The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر احمد حسن
		Proceedings of the International Islamic Conference
۱۰/۰۰	۱۲/۵۰	ایڈٹ ڈاکٹر ایم۔ اے خان
۱۰/۰۰	-	مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ
۱۵/۰۰	-	ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً
۱۵/۰۰	-	ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً
۸/۰۰	-	تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی
۲/۰۰	-	اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی نار ایٹ لا رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری
۱۰/۰۰	-	اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی
۷/۵۰	-	امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی
۱۰/۵۰	-	امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن)
۱۵/۰۰	-	ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ
۱۵/۰۰	-	از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی
۱۲/۰۰	-	ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً
۵/۵۰	-	نظام عدل گستری (اردو) از عبداللطیف صدیقی
۱۵/۰۰	-	رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن
۲۰/۰۰	-	Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی
۱۰/۰۰	-	دولت شانی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسماعیل گودھروی مرحوم
۲۰/۰۰	-	اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی

۲۔ کتب زیر طباعت

(A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce)

اسلامی قانون طلاق کا تقابلی مطالعہ (انگریزی) از سید ابن احمد

ابن تیمیہ کے سیاسی افکار (انگریزی) (The Political Thought of Ibn Taymiyah)

از قمر الدین خاں

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم از تنزیل الرحمن

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad
ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہر سال مارچ، جون، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

سالانہ چندہ	برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پنس	۵/- روپے
	۵ ڈالر	۴۰ نئے پنس	۱/۵۰ ڈالر
الدراسات الاسلامیہ	ایضا	ایضا	ایضا

ماہنامے

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۴۰ نئے پنس	۶۰/- پیسے
	۲ ڈالر	۱/۲ نئے پنس	۲۰/- سینٹ
سندھان (بنگالی)	ایضا	ایضا	ایضا

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں۔ دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے۔

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسٹرز اور پبلشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے۔

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو	۲۵ فیصدی
۵۰۰ " "	۳۳-۱/۴ فیصدی
۱۰۰۰ " "	۴۰ فیصدی
۱۰۰۰ سے اوپر ہو تو	۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور
 (ب) تمام بکسٹرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے۔ انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیا جائے گا۔

جملہ خط و کتابت کے لئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ



آئندہ دین و دنیا کے مسائل پر

ادارہ تحقیقات اسلامی • اسلام آباد

ماہنامہ فکر و نظر اسلام آباد

جلد ۹ | صفر المظفر ۱۳۹۲ھ | اپریل ۱۹۷۲ء | شمارہ ۱۰

مشمولات

- نظرات مدیر . ۶۶۲
- قرآن میں عجمی الفاظ ڈاکٹر شوکت سبزواری . ۶۶۳
- فقہ اسلامی کے مآخذ ڈاکٹر احمد حسن . ۶۷۵
- شاہ ولی اللہ اور مسئلہ اجتہاد ڈاکٹر محمد مظہر بقا . ۶۸۸
- قبل از اسلام عربوں کی معاشرتی تنظیم
- کے بنیادی عوامل غلام حیدر آسی . ۶۹۶
- اخبار و افکار وقائع نگار . ۷۱۰
- انتقاد (الفوز الکبیر فی اصول التفسیر) عبد الرحمن طاہر سوہتی . ۷۱۷



نظرات

ہمارے ملک کو یوں تو کونا کونا داخلی اور خارجی مسائل کا سامنا ہے اور ان کو حل کرنے کے لئے حکومت کو یکے بعد دیگرے بہت سے فیصلہ کن اقدامات کرنے ہوں گے۔ لیکن فوری توجہ کی طالب اور وقت کی سب سے اہم ضرورت ملک کا داخلی استحکام ہے۔ کسی ملک میں اندرونی طور پر بے چینی، بد نظمی اور انتشار کی موجودگی قوی دشمن کی فوجی یلغار سے زیادہ خطرناک ثابت ہوتی ہے۔ اور غنیمت ہمیشہ ایسے موقع کی تاک میں رہتا ہے۔ داخلی استحکام کے لئے ایک طرف ضروری ہے کہ ظلم و نا انصافی کا خاتمہ کر کے عدل و انصاف اور 'حق بہ حقدار رسید' کی بنیاد پر ایک ایسا اجتماعی نظام قائم کیا جائے جس میں ملک کا ہر شہری یہ محسوس کرے کہ دوسروں کی طرح اسے بھی زندگی کے بنیادی حقوق حاصل ہیں، دوسری طرف تخریبی قوتوں پر احتساب کی گرفت اور مضبوط کر دی جائے۔ نظریات کی ہم آہنگی اور اعلیٰ اقدار کے نام پر اپیل سے بھی یہ کام لیا جا سکتا ہے اور کسی معاشرے کی مستحکم شیرازہ بندی میں اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن ظلم و نا انصافی کی موجودگی میں اس قسم کی اپیلیں ہمیشہ صدا بھرا ثابت ہوتی ہیں۔ قیام استحکام کی طرف پہلا قدم یہی ہے کہ جہاں کہیں ظلم و نا انصافی کا وجود ہو اس کا خاتمہ کیا جائے۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ حکومت، کفر کے ساتھ باقی رہ سکتی ہے مگر ظلم کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی۔ یہ بات اسید افزا ہے کہ موجودہ حکومت کو اس مسئلے کا پورا احساس ہے اور اس کے لئے مناسب تدابیر اختیار کی جا رہی ہیں۔

اس سلسلے میں اسلام کی ہدایات بالکل واضح ہیں۔ اسلام عدل کی تاکید کرتا ہے اور اس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ظالم کو ظلم سے روک دیا جائے۔ اسلام جہاں ظالم کو ظلم سے روکتا ہے وہاں یہ بھی چاہتا ہے کہ اس پر

ظلم نہ کیا جائے۔ لا تظلمون ولا تظلمون (نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے) ایک حدیث میں آتا ہے ”انصر اباک ظالماً او مظلوماً (اپنے بھائی کی مدد کرو وہ ظالم ہو یا مظلوم) لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ مظلوم بھائی کی مدد تو سمجھ میں آتی ہے مگر ظالم کی مدد کا کیا مطلب ہے۔ آپ نے فرمایا ظالم کی مدد یہ ہے کہ ظلم سے اس کا ہاتھ روک دو۔ تقریباً ربع صدی سے پاکستان میں ہر سطح پر ظلم و استحصال کا بازار جس طرح گرم رہا ہے، اس نے پاکستان کی جڑیں کھوکھلی کر دی ہیں۔ موجودہ حکومت اگر اس شجر خبیثہ کی پیخ کنی میں پوری طرح کاسیاب ہوگئی تو یہ اس کا سب سے بڑا کارنامہ ہوگا اور اس کے بعد پاکستان داخلی طور پر مستحکم بنیادوں پر کھڑا ہو جائے گا، پھر بیرونی دشمنوں سے نمٹنا چنداں مشکل نہیں ہوگا۔

مشرقی پاکستان کے المیے سے قوم کو جو صدمہ پہنچا ہے اس سے یک گونہ مایوسی اور بددلی کا ہدا ہو جانا بالکل فطری امر ہے۔ لیکن زندہ اور صحت مند قومیں اس قسم کے حادثات سے مثبت اور تعمیری اثر قبول کرتی ہیں۔ وہ ناکامی کے اسباب کا سراغ لگا کر نلافی مافات کے لئے پہلے سے زیادہ تہ دہی کے ساتھ سرگرم عمل ہو جاتی ہیں۔ ہم مسلمان ہیں۔ ہمارے دین میں مایوسی کفر ہے۔ ولایتیساوا من روح اللہ انہ لایبیس من روح اللہ الا الفوم الکفرون۔ یہ شکست بھی ہمارے لئے رحمت ہے اگر ہم اس کے بعد بیدار ہو جائیں۔ زبانوں حالی کا ماتم بہت ہو چکا۔ ماتم سرائی غیور و جسور اقوام کا شیوہ نہیں ہوتا۔ وہ عمل، سخت کوشی اور جوش کردار میں یقین رکھتی ہیں۔ جاپان کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ گزشتہ جنگ عظیم میں اس قوم کو جن حالات کا سامنا کرنا پڑا اس سے پہلے واقعات کی دنیا میں ایسے حالات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ کونسی تباہی تھی جو اس قوم پر نہیں لائی گئی۔ اتحادیوں نے ایسے کلیہ مفلوج کر کے چھوڑ دیا تھا۔ لیکن وہی قوم چند سال کے عرصہ میں اپنی محنت اور جفاکشی (باقی۔ صفحہ ۶۸۵)۔

قرآن میں عجمی الفاظ

شوکت سبزواری

قرآن کی زبان عربی ہے اور فصیح و شستہ عربی۔ قرآن میں ہے ، ” بلسان عربی بین “۔ اس لئے قرآن میں عجمی یعنی غیر عربی الفاظ کی کھپت نہ ہونی چاہئے کہ عجمی الفاظ قرآن فہمی میں سد راہ بن سکتے ہیں۔ عربی الفاظ کا عجمی الفاظ کے ساتھ اختلاط و ارتباط مغل فصاحت بھی ہے۔ عربی لفظوں کے پہلو میں عجمی الفاظ دیکھ کر کہا جا سکتا ہے ، ” لولا فصاحت آیاتہ ا لعجمی و عربی “ قرآنی آیات کی وضاحت کیوں نہیں کی گئی ؟ عربی کا عجمی سے تال میل کیسا ! لیکن حقیقت یہ ہے کہ قرآن میں عجمی الفاظ ہیں اور خاصی تعداد میں ہیں۔ علامہ سیوطی (متوفی ۹۱۱ھ) کے علاوہ جنہوں نے خاص طور سے قرآنی الفاظ پر بحث کی ہے ، ائمہ لغت میں سے ابو منصور الثعالی (متوفی ۴۲۰ھ) نے فقہ اللغہ میں اور ابن سیدہ الاندلسی (متوفی ۴۵۸ھ) نے المخصص میں اجنبی الفاظ کی ایک تشنہ سی فہرست درج کر کے لکھا ہے کہ یہ الفاظ رومی (لاطینی) ، یونانی ، فارسی وغیرہ زبانوں سے عربی میں درآمد ہوئے۔ اس لئے اس میں شبہ نہ ہونا چاہئے کہ قرآن میں اجنبی الفاظ ہیں ، جو فارسی سے بھی لئے گئے ہیں اور لاطینی یا یونانی سے بھی۔ یہ اجنبی الفاظ قرآن میں براہ راست اجنبی زبانوں سے نہیں آئے۔ قرآن نازل ہونے سے بہت پہلے یہ عربی میں راہ پا چکے تھے۔ نکسالی سکے کی طرح ان کا چلن عرب جاہلیت میں عام تھا۔ انہیں دیکھ کر مشکل ہی سے کہا جا سکتا تھا کہ عرب کی سر زمین میں یہ اجنبی ہیں۔

عرب قبائل کا ، جیسا کہ سیوطی نے ” المزہر “ میں لکھا ہے ، مختلف اقوام عالم سے خلا سلا رہا ہے۔ ” لخم اور جذام مصریوں اور نبطیوں کے بیڑوں

تھے۔ قضاعہ، غسان، اور ایاد آراسیوں اور عبرانیوں کے، نو تغلب کا ہونانیوں سے تال میل تھا اور پنوبکر کا ہندیوں اور حبشیوں سے، عبدالقیس (۱) اور ازد عمان، ہند اور اہل فارس کے پڑوس میں بستے تھے، اور اہل یمن ہند اور اور اہل حبشہ کے، جزیرہ اور عراق کے باشندوں کا نبطیوں اور فارسیوں سے گہرا ربط ضبط رہا تھا، (۲) ان حالات میں یہ ممکن نہ تھا کہ عربی زبان پر پاس پڑوس کی ترقی یافتہ زبانوں کا ہرچھانواں نہ پڑے اور آراسی، عبرانی، یونانی، فارسی، نبطی، نیز ہندی زبانوں کے الفاظ عربی میں، راہ نہ پائیں۔ ان زبانوں کے الفاظ نے عربی میں راہ پائی اور بے دریغ راہ پائی۔ خصوصیت سے وہ الفاظ عربی میں درانہ چلے آئے جن کی عربوں کو ضرورت تھی، جن کا متبادل عربی میں نہ تھا، یا جو ایسی نو ایجاد اشیا کے لئے بولے جاتے تھے جو پاس پڑوس کے ملکوں سے عرب میں درآمد ہوئی تھیں، جیسے، مختلف اقسام کے ظروف، لباس، کپڑے، قیمتی پتھر، انواع و اقسام کے کھانے، حلوے، دوائیں، مسالے، پھول پتیاں، خوشبوئیں، عطریات وغیرہ۔ ان چیزوں پر دلالت کرنے والے الفاظ عموماً عربی میں مذکورۃ الصبر زبانوں سے درآمد ہوئے ہیں۔

۲

قرآن میں ہے ”ہا کواب و ابریق و کاس من معین“۔ اس میں کواب، ابریق، کاس تین ظروف بیان ہوئے ہیں۔ یہ تینوں عرب میں باہر سے درآمد ہوئے تھے اور جیسا کہ قاعدہ ہے، اپنے اپنے ناموں کے ساتھ درآمد ہوئے تھے۔ کم سے کم یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ ان کے نام اصلیت کے اعتبار سے عربی نہیں۔

مٹی یا دھلت کا برتن جس کا دستہ بھی ہو اور ٹونٹی بھی ”ابریق“ ہے۔ لوٹا بھی ابریق ہی ہے اور پیالہ یا ڈول بھی۔ اہل اردو نے بھی ”ابریق“ کو ان معنوں میں استعمال کیا ہے۔

لیے ھے طشت زمرد کوئی کوئی اہریق
 سودبانہ کھڑی ھے ملائکہ کی قطار (صحیفہ ولا)
 قافلے والے قدم ساریں جو راہ جذب پر
 چاہ سے یوسف کو اہریق جرس میں کھینچ لیں (ریاض البحر)

سریانی میں یہ لفظ ”اہریقا“ ھے۔ ترکی اور کردی میں ”اہریق“، اطالوی میں Brocca فرانسیسی میں Broc - اغلب اور قرین صواب یہ ھے کہ بہ اصل فارسی ھے۔ اور فارسی آب ریز (آب + ریز) سے لیا گیا ھے، جس کے معنی ہیں وہ برتن جس سے پانی وغیرہ انڈیلا جائے یعنی آفتابہ - (پنجابی استاؤہ) -

”کلس“ کے معنی ہیں بڑا پیالہ یعنی قدح (اردو قداح) - یہ لفظ ساسی خاندان کی زبانوں میں سے آراسی، بابل، عبرانی اور سریانی میں بھی ھے۔ فارسی کلسہ، کردی کا سک، سنسکرت کلس یا کلس (اردو کلسا)، لاطینی Calix، صوق طور پر اس سے بہت قریب ہیں، اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ لفظ کس زبان کا ھے اور اس کا ماخذ کیا ھے۔

”کوب“ کا دستہ نہیں ہوتا اور نہ اس کی ٹوٹی ہوئی ھے۔ اسے لاطینی Cupa اطالوی Coppa انگریزی Cup فرانسیسی Coupe سے ماخوذ بتایا جاتا ھے۔ لیکن آراسی کے علاوہ، جہاں اس کے معنی ہیں چھوٹے منہ کا گھڑا، یہ لفظ سریانی میں بھی ھے اس لیے بعض اہل علم اسے موافقات اللغات یعنی مختلف الاصل زبانوں کے ملتے جلتے الفاظ میں شمار کرتے ہیں۔

۴

اس منزل پر پہنچ کر مناسب معلوم ہوتا ھے کہ تھوڑی دیر کے لئے اس پر غور کر لیا جائے کہ اصل و استعمال اور حسب و نسب کے لحاظ سے عربی الفاظ کی کتنی قسمیں ہیں تاکہ ان کی روشنی میں قرآنی الفاظ کی اصلیت، ماہیت، ان کے رنگا رنگ استعمالات کا کھوج لگایا جا سکے۔

لیکن اس سے پہلے میں یہ واضح کرنا چاہوں گا کہ اسم کی خاص اور عام دو بڑی قسمیں ہیں۔ اسم خاص ، جیسے علم بھی کہتے ہیں ، ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل نہیں ہوتا ، جون کا توں ہر جگہ کسی قدر لہجے یا تلفظ کے فرق کے ساتھ نقل کر دیا جاتا ہے ، اس لیے غیر زبانوں کے اعلام جو قرآن میں ہیں ، جیسے اسحاق ، اسماعیل ، انجیل ، جبرئیل ، میکائیل ، عیسیٰ ، موسیٰ ، سینا ، فرعون وغیرہ ، عجمی الفاظ شمار نہ ہوں گے۔ انہیں عربی میں منتقل کرنا ممکن نہ تھا ، اس لیے ان کو سامنے رکھ کر یہ نہیں کہا جا سکے گا کہ قرآن عربی میں ہے ، عجمی نام اور اعلام نے قرآن میں کیوں کر جگہ پائی ۔

اس سلسلے میں اس امر کی وضاحت بھی میں ضروری سمجھتا ہوں کہ عربی ساسی خاندان کی زبان ہے جس کا اپنے خاندان کی قدیم و جدید زبانوں یعنی آراسی کلدانی ، اشوری ، بابلی ، سریانی ، عبرانی ، حبشی سے قریبی ہی نہیں قرابتی تعلق بھی ہے۔ ان زبانوں کے بنیادی الفاظ عربی میں ہیں ، عربی کے الفاظ ان زبانوں میں ۔ لیکن ان کی شکل و شباہت بدلی ہوئی ہے۔ عربی میں یہ عربی ماحول اور مزاج کے مطابق ہیں ، ان زبانوں میں ان کے مزاج اور تاریخی ارتقا کے مطابق ۔ اس لیے ان کے کسی لفظ کو کسی ایک زبان کے ہلو میں باندھنا اور یہ کہنا درست نہیں کہ یہ لفظ عربی نے عبرانی سے لیا یا اس کے برعکس عبرانی نے عربی سے لیا ۔ اس قسم کے تمام الفاظ ان زبانوں کا مشترک سرمایہ ہوں گے اور ہر زبان کا ان پر مساویانہ حق سمجھا جائے گا ۔

۴

اس توضیح کے بعد آئیے اب عربی الفاظ کو لیں جو عربی ہوتے ہوئے بھی عربی نہیں ۔ پہلی قسم تو ان الفاظ کی ہے جو اصلاً ساسی ہیں ۔ عربی اور خاندان کی دوسری زبانوں میں یہ اپنی اصل سے منتقل ہوئے تھے لیکن عربی ذخیرہ الفاظ سے مٹ مٹا گئے اور دوبارہ کسی ہمسر یا ہم عصر زبان سے ، جس میں وہ پائی ہو

رہے تھے، حاصل کر لیے گئے۔ اس قسم کے الفاظ کو ماخوذ یا مستعار کہیں گے۔ ایک دو مثالوں سے اس کی وضاحت ہو گی۔

”میدان“ کے معنی ہیں تانبا۔ یہ حبشی Sedamat سے ماخوذ ہے۔ ”آسی“ طیب کے معنوں میں سریانی ”اسا“ سے لیا گیا ہے۔ ”سراب“ قرآن کریم میں دو جگہ استعمال ہوا ہے۔ ایک جگہ اس ریت کے لیے جو لقی و دق صحرا میں پانی کی طرح چمکتی اور سمندر کی طرح ٹھاٹھیں مارتی نظر آتی ہے۔ ”کسراب بقیعہ“ بحسبہ الظمان ماء۔ ”جنگل کے سراب کی طرح جسے پیاسا دیکھ کر پانی خیال کرتا ہے۔ دوسری جگہ عام ریت کے معنوں میں۔ ”وسیرت العیال فکانت سراپاً“۔ پہاڑ اپنی اپنی جگہ چھوڑ کر ریت ہو جائیں گے۔ بعض اہل علم فارسی سراب (سر = سرا + آب = پانی) سے اس کا جوڑ لگاتے ہیں جو معنوی اور صوتی طور پر حقیقت سے قریب تر نظر آتا ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ سریانی مادہ شرب (خشک ہونا) سے لیا گیا ہے۔

دوسری قسم موافقات یا متوافقات کی ہے۔ یہ وہ الفاظ ہیں جن میں کوئی لسانی رشتہ نہ ہونے کے باوجود صوتی یا معنوی مشابہت ہے۔ اور یہ مشابہت تماسر بخت و اتفاق کی پیداوار ہے۔ ابن جریر طبری نے اس اتفاق مشابہت کو توافق قرار دیا ہے۔ ابو منصور ثعالی نے ”فقه اللغة“ میں ایک فصل قائم کی ہے۔ ”فی ذکر اسماء قائمہ فی لغتی العرب و الفرس علی لفظ واحد۔ (ان اسماء کے ذکر میں جو عربی و فارسی دونوں زبانوں میں ہیں اور دونوں میں یکساں ہیں) یہ اسماء مثال میں پیش کیے ہیں۔ تنور، خمیر، زبان، دین، کنز، دینار، درہم۔ ”دین“ کو، میں بھی متوافقات میں شمار کرتا ہوں۔ یہ قرآن کریم میں تقریباً نوے مقامات پر استعمال ہوا ہے۔ کہیں مذہب اور شریعت کے معنوں میں۔ ان الدین عند الله الاسلام (یہ نیک دین خدا کے نزدیک صرف اسلام ہے)۔ کہیں

جزا اور سزا کے معنوں میں۔ ”ملک یوم الدین“ - (خدا یوم جزا کا مالک ہے)۔ کہیں اطاعت اور فرمان برداری کے معنوں میں۔ ”من احسن دیناً من اسلم وجهہ للہ وهو محسن“ - ”اس سے بہتر فرمان بردار کون ہو سکتا ہے جس نے خدا کے سامنے سر جھکایا اور وہ نیک کردار ہے“ - ”دین“ آراسی اور عبرانی کے ساتھ ساتھ فارسی میں بھی ہے۔ فارسی ”دین“ اوستائی مادہ ”دا“ (سوچنا) اور منسکرت ”دھ“ سے لیا گیا ہے۔ Daena اوستا میں مذہب اور وجدان کے معنوں میں ہے۔ گاتھا میں کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ عبرانی (نیز آراسی) ”دین“ قانون اور حکم کا مترادف ہے۔ اغلب یہ ہے کہ یہ عربی میں عبرانی سے آیا۔ عربی اور عبرانی دونوں زبانوں میں قاضی یا حاکم کو ”دیان“ کہتے ہیں۔ ”بخس“ کو بھی موافقات اللغات ہی میں سے سمجھیے۔ قرآن میں یہ ”نقص الشی علی سبیل الظلم“ یعنی ناجائز طور سے کم کرنے یا گھٹانے کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ”وہم فیہا لا یبخسون“ - ”ولا تبخسوا الناس اشیائہم“ وہاں (جنت میں) ان کے حق میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ لوگوں کی چیزوں میں ناجائز طور سے کٹوتی نہ کرو۔ اس آیت میں حقیر اور ناقص کے معنوں میں ہے۔ ”و شروہ بطن بخس“ انہوں نے (یوسف کو) نہایت ہی حقیر قیمت میں فروخت کر دیا۔ فارسی ”بخس“ کے معنی ہیں پڑسردہ یا ناکارہ۔ ناکارہ اور حقیر میں جو مناسبت یا تعلق ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ بعض اہل علم نے اس مناسبت سے دھوکا کھا کر ہی عربی ”بخس“ کو فارسی ”بخس“ سے ماخوذ قرار دیا ہے جسے میں صحیح نہیں سمجھتا۔

اجنبی الفاظ کی تیسری قسم کو ”عرب“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جس کے لفظی معنی ہیں عربی بنایا گیا۔ اہل عرب جن الفاظ کو اپنا لیں اور تصرف کے بعد یا بلا تصرف جوں کے توں عربی میں استعمال کرنے لگیں وہ عرب ہوں گے۔ قرآن میں معربات کی بہتات ہے۔ میں صرف ایک دو مثالوں پر اکتفا کروں گا۔

”استبرق“ کے معنی ہیں موٹا، ریشمی یا زرتار۔ کپڑا۔ قرآن میں ہے۔
 ”سکتین علی فرش بطائنها من استبرق“ (تکبہ لگائے ہوئے ایسے فرشوں پر جن کے
 استر دبیز ریشم کے ہوں گے) اس کے پر شمار قرائن ہیں کہ ”استبرق“ عربی
 نہیں معرب ہے۔ فارسی استبرہ (موٹا کاڑھا) سے لفظی تصرف کے بعد (”ہ“ کو ”ق“
 سے بدل کر) لیا گیا ہے اور آراسی کی وساطت سے عربی میں داخل ہوا ہے۔

”سربال“ قرآن میں کرتے کے معنوں میں دو جگہ استعمال ہوا ہے۔
 سورہ ابراہیم میں ہے ”سرایلہم من قطران“ (ان کے کرتے گندھک کے
 ہوں گے) سورہ نحل میں ہے ”وجعل لکم سراویل تقیکم الحروسراویل تقیکم بأسکم“
 (خدا نے تمہارے لیے ایسے کرتے بنائے جو گرسی سے تمہیں محفوظ رکھتے ہیں
 اور ایسے کرتے (زرہیں) جو جنگوں میں تمہارا بچاؤ کرتے ہیں)۔ ”سربال“
 کی اور بھی کئی شکلیں عربی ادب میں مستعمل ہیں۔ سروال، سرویل، سراویل،
 سراوین، شروال۔ بعض اہل علم اس کی اصل فارسی سر + بال (= قد) بتاتے ہیں۔ (۲)
 لیکن یہ فارسی ”شلوار“ (ازار) کا معرب ہے (شل = ران + وار = لاحقہ نسبت) اس میں
 لفظی تصرف بھی ہوا اور معنوی بھی۔ شلوار کو سربال بنایا گیا یہ لفظی تصرف
 ہے۔ ازار کی جگہ قمیص اس کے معنی قرار پائے یہ معنوی تصرف ہے۔ کردی،
 افغانی، بلوچی میں بھی ازار کو شلوار ہی کہتے ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ
 لاطینی Sarabana سے اس کا کوئی رشتہ ہے یا نہیں۔

معرب کی واضح تر مثال ”سراج“ ہے جن کے معنی ہیں چراغ یا قندیل۔
 حضور اکرم کو آپ کے روشن پیغام کے تعلق سے قرآن میں ”سراج منیر“ کہا
 گیا ہے۔ اور سورج ”سراج وہاج“ ہے۔ سراج کو چراغ کی تعریف سمجھیے۔
 یہ آراسی میں بھی ہے اور سربانی میں بھی لیکن اصلاً فارسی ہے۔ ساسی، ترکی
 وغیرہ زبانوں کا سراج فارسی یا پہلوی چراغ سے روشن ہوا ہے۔

عام طور سے ’معرب‘ اور ’دخیل‘ میں فرق نہیں کیا جاتا۔ میں
 سمجھتا ہوں اہل علم نے ان میں فرق کیا ہے۔ جو الفاظ قدیم زمانے میں جب

عرب قبائل نے اپنے علاوہ سے قدم باہر نہیں رکھا تھا ، اہتائے گئے وہ معرب ہیں ۔ جو عربی تہذیب کی اشاعت و انتشار کے بعد لین دین کے طور پر عربی میں داخل ہوئے وہ دخیل ہیں ۔ لفظ دخیل سے پتا چلتا ہے کہ یہ الفاظ عربی میں دوآمد نہیں ہوئے ، در آئے ہیں ۔ ابن منظور افریقی (۲) نے دخیل کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ۔ کلمہ دخیل : ” ادخلت فی کلام العرب ولیست منہ “ ان سیدہ نے ” جاموش “ کو عربی میں دخیل قرار دیا ہے اور لکھا ہے ” تسمیہ المعجم کاومیش “ ۔ (۳) استاذ ، اسطوانہ ، آئین ، ایوان ، برناسج ، بازج ، بازنجان ، یہ الفاظ عربی میں دخیل ہیں ۔

مولد کا ذکر بھی اس ذیل میں ہونا چاہیے ، جس کے لفظی معنی ہیں محدث ، یعنی نو ایجاد ، اور اس سے مراد جدید نو ایجاد الفاظ ہیں ، جن کا عہد جاہلیت میں چلن نہ تھا ، اور جو بعد میں عربی ذخیرے سے لے کر عربی قاعدے کے مطابق گھڑ لیے گئے ۔ ” تفرج “ سیرو سیاحت اور تفریح کے معنوں میں مولد ہے ۔ امام راعب اصفہانی نے ” ابد “ کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے ۔ ” اس کے معنی ہیں زمان ممتد ، اس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا ، اس لیے جمع نہیں آتی ۔ ” آباد “ بعض لوگوں کے خیال میں نو ایجاد یعنی مولد ہے ۔ ” ولیس من کلام العرب “ (۵)

۶

پانچ قسم کے الفاظ میں سے ، جن کا ذکر سطور بالا میں کیا گیا ، دخیل اور مولد تو قرآن میں جگہ پا نہیں سکتے تھے کہ قرآن نازل ہونے کے بعد یہ عربی میں شامل ہوئے ، قدیم عربی میں ان کا وجود نہ تھا ۔ رہے سامی الفاظ ، سو ان کا شمار چنداں سود مند نہیں ۔ قرآن عربی میں ہے ۔ ظاہر ہے اس کے الفاظ کسی نہ کسی صورت میں ہمسر اور ہم عصر زبانوں میں بھی ہوں گے اور بڑی تعداد میں ہوں گے ۔ ہواقات قرآن میں نہ ہونے کے برابر ہیں ۔ ہر چند ان کا مطالعہ دل چسپی سے خالی نہیں لیکن غیر معمولی کنج کاوی کے بغیر ان کا مطالعہ

نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بڑے جوکھوں کا کام ہے۔ ایک لفظ کی بابت جو عربی میں بھی ہے اور کسی اجنبی زبان میں بھی اور دونوں میں یکساں طور سے برتا جا رہا ہے، یہ کہتے ہوئے ہر شخص جھجکتا ہے کہ وہ ایک زبان سے دوسری زبان میں گیا۔ یا دونوں زبانوں میں اُس نے ایک ہی شکل پر جنم لیا ہے۔

معربات کی البتہ قرآن میں کثرت ہے۔ شاید اسی لیے اہل علم نے ان کا خصوصی مطالعہ کیا، مسلمانوں نے بھی اور غیر مسلموں نے بھی۔ آرتھر جیفری کی ایک مستقل کتاب اس موضوع پر ہے جو ۱۹۳۶ء میں بڑودا (بھارت) سے شائع ہوئی تھی۔ (۶) لیکن یہ امر افسوس ناک ہے کہ اس باب میں تحقیق سے تو کام لیا گیا، غیر معمولی کاوش بھی ہوئی، لیکن تعصب یا جانب داری سے بالاتر ہو کر کام کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ نسلی یا قومی تعصب بھی برتا گیا اور اعتقادی یا مذہبی جنبہ داری بھی کی گئی۔ قومی تعصب کا ذکر ابو منصور ثعالبی نے کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تعصب پانچویں صدی ہجری میں بھی تھا، اور ازہری، حمزہ اصفہانی جیسے اساطین و مشاہیر فن و ادب اُس میں مبتلا تھے۔ عرب زرد رنگ عماموں کو ”سہرا“ کہتے تھے۔ ازہری، ”سہرا“ کو ہرات سے مشتق بتا کر لکھتے ہیں کہ ہرات سے درآمد ہونے کے باعث انہیں سہرا کہا گیا۔ حمزہ اصفہانی عربی ”سام“ (چاندی) کو فارسی ”سیم“ کا معرب بتاتے ہیں۔ ثعالبی علما کے ان اشتقاق کو پیش کر کے فرماتے ہیں کہ ان کی تحقیقات میں تعصب کا بڑا دخل ہے۔ ازہری نے ہرات سے ہندودی کی بنا پر یہ اشتقاق اپنے دل سے گھڑا اور حمزہ اصفہانی نے فارسی سے تعلق کی بنا پر۔ فارسی معربات کی کثرت ثعالبی کے خیال میں بیشتر تعصب اور جانب داری کی رہین منت ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں (۷) : ”انما نقول هذا التعريب وامثاله تكثيراً لسواد المعربات من لغات الفرنس وتعصباً لهم“۔

مذہبی جانب داری کے ثبوت میں بعض غیر مسلم اہل علم کی نادر تحقیقات

پیش کر سکتی ہیں۔ ”الفاظ الفارسیہ العربیہ“ کے عنوان سے ادی شیر کا ایک رسالہ ”مطبوعہ“ کاتولیکہ (بیروت) سے ۱۹۰۸ء میں شائع ہوا تھا۔ اس کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن بعض قرآنی الفاظ کے بارے میں جو تحقیقات اس رسالے میں پیش کی گئی ہیں، وہ بڑی حد تک گمراہ کن ہیں۔ ان کی بنیاد بیشتر قیاس آرائی پر ہے اور کمتر سہل انگاری پر۔ مثلاً ”ابد“ کی جمع ”آباد“ کی بابت علامہ راغب اصفہانی کے حوالے سے بعض لوگوں کا یہ قول میں اوپر کہیں دیج کر آیا ہوں کہ یہ عربی نہیں مولد ہے۔ ادی شیر نے اس کے یہ معنی سمجھے کہ امام راغب اصفہانی کے نزدیک ”ابد“ غیر عربی ہے۔ لکھتے ہیں، (۸) ”قال الراغب فی مفرداتہ ہو مولد و لیس من کلام العرب“۔ اس کے بعد فرماتے ہیں ”میں کہتا ہوں یہ ”آباد“ کا معرب ہے جس کے معنی ہیں معمور۔ اہل فارس جب کسی شہر یا گاؤں کا نام کسی فرد کے نام پر رکھتے تھے تو ”آباد“ نام کے آخر میں بڑھا کر کہتے تھے آذر آباد، استر آباد، کرد آباد، فیروز آباد۔“

اس میں متعدد غلط فہمیاں ہیں۔ ۱۔ ”ابد“ مولد نہیں اس کی جمع ”آباد“ مولد ہے۔ ۲۔ ”آباد“ کو امام راغب نے نہیں بعض اور لوگوں نے مولد بتایا ہے۔ ۳۔ ”ابد“ فارسی ”آباد“ کا معرب نہیں۔ ۴۔ ابد کو چھوڑ کر اس کی جمع ”آباد“ کی تعریب بے معنی ہے۔ قرآن میں ہے۔ ”لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنہ“۔ ”اسوہ“ کے معنی ہیں قدوہ جس کی پیروی کی جائے۔ ادی شیر اسوہ کو فارسی ”آسا“ (قاعدہ قانون یا مثل) کی تعریب بتاتے ہیں۔ اس سے قطع نظر کہ قدوہ اور قانون میں کوئی مناسبت نہیں لفظی طور سے بھی ”اسوہ“ کو ”آسا“ سے ماخوذ اور اس کی بدلی ہوئی عربی شکل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ قانون کے معنوں میں ”آسا“ جینیہ کہ ڈاکٹر معین نے لکھا ہے (۹) فارسی نہیں۔ ”مبدل و مصحف“ ”یاسا“ ”مغول است“

”رزق“ خالص عربی ہے۔ معنی ہیں عطا، حصہ۔ قرآن میں ہے۔ ”ہذا الذی رزقنا من قبل“ (یہ) (بہل) تو وہی ہے جو اس سے پہلے ہمیں عطا ہوا) ایک دوسرے مقام پر ہے۔ ”انفقوا مما رزقناکم“۔ خرچ کرو اس میں سے جو ہم نے تمہیں دیا۔ روزی کو عربی میں رزق کہتے ہیں کہ وہ بھی خدا ہی کا عطیہ ہے۔ ادی شیر ”رزق“ کو ”روزی“ کی، جو حال کی پیداوار ہے اور کل کا (۱۰) بچہ، تعریب بتا کر لکھتے ہیں۔ ”وہما بمعنی“۔ ان کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ ”رزق“ اور ”روزی“ ہم معنی ہیں۔

”شان“ ادی شیر کے نزدیک ”سان“ کا معرب ہے، جب کہ سان (سنسکرت سم) کے معنی حال یا ادر نہیں، معنی ہیں مثل اور مانند۔ قریب قریب یہی حال ”شرب“ کا ہے۔ اس کے باوجود کہ ان کے نزدیک اس کے بے شمار مشتقات عربی میں مستعمل ہیں، انہیں اصرار ہے کہ یہ اصل میں فارسی تھا اور فارسی سیراب (سیر+آب) سے لیا گیا ہے۔

صرف ایک مثال اور پیش کروں گا۔ ”صیف“ کو کسی معقول شہادت اور لسانی قرینے کے بغیر انکل سے انہوں نے فارسی سپید بر (سپید+بر=مینہ) کا معرب سمجھا اور اس کا آخری جز ”بر“ تخفیف کی نذر کر دیا۔ معنوی مناسبت کے بیاں کی وہ ضرورت نہیں سمجھتے۔ کیوں؟ اس لیے کہ ان کے نزدیک ”سبب التسمیہ“ ظاہر“۔ ہم آپ نہ سمجھیں تو یہ ہماری سمجھ کا قصور ہوگا۔

حواشی

- (۱) وعبد القیس تسمی النبق الكنار والملحفہ لشوذر وهو چادر (المخصص سفر ۱۴ ص ۴۲)
- (۲) الالفاظ الفارسیۃ العربیۃ ص ۸۸
- (۳) لسان العرب جلد ۱۱ ص ۲۴۱
- (۴) المخصص سفر ۱۴ ص ۴۳
- (۵) المفردات تحت لفظ ”اہد“

The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Oriental Institute, Baroda 1936. (۶)

- (۷) فتح اللغة ص ۲۴۹
- (۸) الالفاظ الفارسیۃ العربیۃ ص ۶
- (۹) برہان قاطع جلد ۵، تعلیقات ص ۴۸
- (۱۰) پہلوی، روچیک، فارسی روزی (روز+ی)

فقہ اسلامی کے مآخذ

(صدر اسلام سے امام شافعی کے عہد تک)

احمد حسن

۳

فقہ اسلامی کا دوسرا اہم مآخذ سنت ہے۔ یوں تو سنت کے لغوی معنی ہمال راستہ کے ہیں، یعنی ایسا راستہ جس پر پہلے کثرت سے لوگ چل چکے ہوں، بالکل نیا نہ ہو۔ مجازاً مثالی طریقہ یا انسان کے مثالی و معیاری عمل کو بھی سنت کہتے ہیں۔ شرعی اصطلاح میں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معیاری طریقہ و عمل کو سنت کہا جاتا ہے، خواہ وہ قولی ہو یا فعلی یا تقریری۔ اسلام سے پہلے بھی عربوں کے یہاں سنت کا تصور موجود تھا۔ وہ اپنے اسلاف یا قبیلہ کے مثالی کردار اور طور طریقوں، رسم و رواج کو سنت سمجھتے تھے۔ لیکن اسلام میں سنت کا تصور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے شروع ہوتا ہے۔ قرآن مجید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ و عمل کو مثالی اور عظیم (۱) بتلاتا ہے، اس لئے بار بار وہ مسلمانوں کو آپ کی اطاعت اور اتباع کا حکم دیتا ہے۔ اس لئے آپ کا عمل شرعاً قرآن مجید کے بعد قانون کا دوسرا مآخذ سمجھا گیا۔ (سنت پر تفصیل سے ہم فکر و نظر کے پچھلے شماروں میں لکھ چکے ہیں، اس لئے یہاں اختصار سے کام لیں گے)

قرآن مجید کی متعدد آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ آپ مسلمانوں کے معاملات اور دیگر مسائل میں قرآن سے فیصلہ فرمائیں (۲)۔ اس لحاظ سے قانون کا اولین اور اساسی مآخذ قرآن مجید ہی ہے، لیکن قرآن ہی اپنے احکام اور آیات کا شارح اور مفسر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کو بتلاتا ہے (۳)۔ اس لئے قرآن سے متعلق وہ تفصیلات اور جزئیات جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں قانونی حیثیت سے نہایت اہم ہیں۔ اور قرآن سے استنباط احکام کے وقت ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ اذیں قرآن مجید پیغمبر کے تین اہم کام بتلاتا ہے، (۴) تلاوت آیات یعنی وحی الہی کو لوگوں کے سامنے جوں کا توں پیش کرنا، تزکیہ یعنی اخلاقی تعلیم و تربیت، اور تعلیم کتاب و حکمت جس سے مراد غالباً قرآن مجید کی آیات کی شرح و تفصیل ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو سنت قرآن مجید سے اس حد تک مربوط ہے کہ دونوں کو دو مختلف مآخذ کہنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ تاہم وحی جلی ہونے کی حیثیت سے قرآن مجید کا اپنا ایک مقام ہے، اس لئے قرآن و سنت دونوں الگ الگ مآخذ سمجھے جاتے ہیں۔ نیز قرآن مجید جس تواتر کے ساتھ اپنی اصلی شکل میں امت کو پہنچا ہے سنت نہیں پہنچ سکی۔ اس لئے سنت کو مآخذ قانون کی حیثیت سے ثانوی درجہ دیا جاتا ہے۔ قرآن مجید کے مجمل احکام سے متعلق سنت کی تشریح، تفصیل، تعیین اور تفسیر کی اپنی جگہ اہمیت ہے، تاہم سنت کو ہمیں قرآن سے علیحدہ ہی ایک مآخذ ماننا ہوگا۔ قرآن مجید جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت پر بار بار زور دیتا ہے، وہاں آپ کے فیصلوں کو ماننے اور آپ کے بتائے ہوئے احکام کے سامنے جھک جانے کو ایمان کا جز بتلاتا ہے (۵) اس سے سنت کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

اسلامی قانون کا دوسرا حقیقی مآخذ سنت نبوی ہے، جو ہم قرآن مجید سے بھی معلوم کر سکتے ہیں، حدیث سے بھی اور تاریخ سے بھی۔ لیکن ماضی میں سنت کو معلوم کرنے کے سلسلہ میں روایت حدیث پر زیادہ بھروسہ کیا گیا، اس لئے بعد میں سنت اور حدیث مترادف سمجھے جانے لگے۔ روایت حدیث میں اختلاف کی بنا پر سنت میں بھی اختلاف ہوا اور بعض مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف کا سبب یہی اختلاف حدیث تھا۔ ایک حدیث سے رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کسی فقیہ کے نزدیک ثابت ہوتی تھی، لیکن دوسروں کے نزدیک کوئی دوسری روایت زیادہ صحیح تھی۔ یا کچھ فقہاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے ایک واقعہ سے کسی مسئلہ میں استدلال کرتے، لیکن دوسروں کے نزدیک وہ مسئلہ اس واقعہ سے نہیں نکلتا۔ اس لئے سنت میں بھی اختلاف ناکزیر تھا۔ اس لحاظ سے مختلف لوگوں کے نزدیک یا مختلف علاقوں میں جن احادیث کو مستند سمجھا گیا اور ان سے جو سنت اخذ کی گئی، اختلاف کے باوجود ان سب کو سنت ہی سمجھا گیا۔ امام شافعی سے پہلے اس قسم کا اختلاف سنت میں زیادہ نظر آتا ہے، لیکن امام شافعی کے بعد یہ اختلاف کچھ کم ہو گیا، جب امام شافعی اور محدثین کی کوششوں سے اس بات کو عملاً تسلیم کر لیا گیا کہ سنت کا حقیقی ماخذ مستند اور صحیح احادیث ہیں۔

امام شافعی نے سنت کے بارے میں یہ نقطہ نظر پیش کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع متصل اور مستند احادیث کو سنت کا ماخذ بنایا جائے، اور اس بات کا پورا یقین کر لیا جائے کہ حدیث کی سند کے راوی ثقہ ہیں، قطع نظر اس سے کہ وہ حدیث خبر واحد ہے، یا اس پر عام طور پر مسلمانوں کا عمل ہے یا نہیں۔ امام شافعی سے پہلے عراق، شام اور مدینہ کے فقہاء اس بات پر زیادہ زور دیتے تھے کہ جس حدیث پر مسلمانوں کا عمل ہو، مشہور ہو اور صحیح ہو، وہ مستند ہے۔ روایت اور راویوں کی ان کی نظر میں زیادہ اہمیت نہیں تھی۔ متقدمین فقہاء نے بعض مسائل میں مرفوع حدیث کی موجودگی میں بھی صحابہ کے آثار کو قابل عمل سمجھا کیونکہ اس میں عام طور سے ان ہی پر عمل تھا۔ لیکن امام شافعی نے معیار یہ بنایا کہ مرفوع حدیث کی موجودگی میں آثار صحابہ قابل عمل نہیں ہوں گے، بلکہ حدیث کو ترجیح دی جائے گی۔ اگر ایک ہی مسئلہ میں دو متضاد احادیث ہیں، تو ان میں سے جو روایت زیادہ صحیح اور مستند ہوگی اس کو ترجیح دی جائے گی (۶)۔

قرآن مجید میں جہاں کتاب و حکمت کے الفاظ ساتھ ساتھ آئے ہیں وہاں حکمت سے مراد امام شافعی سنت رسول لیتے ہیں (۷) ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں لوگوں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت فرض کی گئی ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے دیئے ہوئے احکام خدا ہی کی طرف سے سمجھے جائیں گے (۸)۔ سنت رسول کو بھی وہ ایک قسم کی وحی الہی سمجھتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ طاؤس کے پاس ایک تحریر تھی جس میں دیت (خون بہا) کی تفصیلات درج تھیں، جو یقیناً عقل سے متعین نہیں کی جاسکتیں، ان کی تعین بلاشبہ وحی کے ذریعہ ہی کی گئی ہوگی۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن باتوں کو فرض کیا ہے وہ وحی کی بنیاد پر ہی کیا ہے۔ کیونکہ ان کے خیال میں وحی کی ایک قسم وہ ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے یعنی قرآن مجید، دوسری قسم وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بھیجی جاتی ہے (لیکن اس کی تلاوت نہیں کی جاتی) سنت کی تشکیل اسی وحی سے ہوتی ہے اس کی مزید وضاحت میں وہ متعدد روایات پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید کے علاوہ بھی وحی آتی تھی (۹) اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ وحی جلی و خفی کا تصور امام شافعی سے پہلے موجود تھا کیونکہ جو روایات وہ پیش کرتے ہیں ان میں یہ خیال پہلے سے موجود ہے۔ یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی، جیسا کہ ڈاکٹر شخت کا خیال ہے، کہ سنت رسول کے وحی ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں امام شافعی نے کوئی قطعی بات نہیں کہی (۱۰)۔

آثار و عمل صحابہ، جن کو سنت صحابہ بھی کہا جاتا ہے ابتدا ہی سے اسلامی قانون کے مأخذ رہے ہیں۔ یہ درحقیقت سنت کا ہی ایک حصہ یا ضمیمہ ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ صحابہ ہی سنت نبوی کے سب سے پہلے شاہد تھے۔ ایسے کبار صحابہ جن کو آپ کے ساتھ رہنے کا کثرت سے موقع ملا، ان کے بارے میں

یہ یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نہ صرف آپ کے عمل سے واقف تھے ، بلکہ آپ کی سنت کے منشا اور روح کو بھی سمجھتے تھے ، اس لحاظ سے صحابہ کے عمل سے سنت نبوی کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔ عمل صحابہ میں ہمیں اگرچہ اختلاف نظر آتا ہے ، تاہم اس سے سنت رسول کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ اسی لئے صدر اسلام کے فقہاء نے آثار صحابہ سے استنباط احکام میں کثرت سے استدلال کیا ہے۔ عمل صحابہ کی اہمیت کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام مالک بعض اوقات حدیث نبوی کے مقابلہ میں صحابہ کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں ، اور اس کو غالباً وہ اجماع اہل مدینہ سمجھتے ہیں ، اور اجماع اہل مدینہ ان کے نزدیک سنت نبوی کا ماخذ ہے۔ امام مالک کے اس طرز عمل پر اکثر محدثین نے ، اور بالخصوص ابن حزم ظاہری نے سختی سے تنقید کی ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اس قسم کی نکتہ چینی محدثین کی طرف سے سنت کے ماخذ میں تبدیلی کے سبب کی گئی ، کیونکہ پہلی دو صدیوں میں سنت کا ماخذ صرف حدیث ہی نہ تھا ، بلکہ تعاسل است ، آثار صحابہ و تابعین ، اجماع اہل مدینہ اور حدیث کو سنت نبوی کے معلوم کرنے کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ تدوین حدیث کے بعد یہ معیار بدل گیا ، اور صرف حدیث کو سنت کا حقیقی ماخذ سمجھا گیا سنت کے ماخذ میں یہ تبدیلی امام شافعی کے عہد سے ہی شروع ہو چکی تھی۔ امام شافعی بھی امام مالک اور اہل مدینہ کے اس طرز عمل پر سخت اعتراض کرتے ہیں۔ ہم یہاں صرف ایک مثال پر اکتفا کریں گے۔

امام شافعی نے امام مالک سے یہ روایت نقل کی ہے کہ ایک مرتبہ سعد بن ابی وقاص اور ضحاک بن قیس حج کے ساتھ عمرہ ادا کرنے پر بحث کر رہے تھے۔ ضحاک نے کہا کہ جو شخص خدا کے احکام سے ناواقف ہوگا وہی دونوں کو ایک ساتھ ادا کرے گا۔ حضرت عمر نے ضرور ایسا کرنے سے منع کیا ہے۔ اس کا سعد نے یہ جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ

ساتھ ادا کیا تھا۔ اور اس موقع پر میں خود بھی آپ کے ساتھ موجود تھا۔ یہ روایتیں نقل کر کے امام مالک فرماتے ہیں کہ ضحاک کی رائے سعد کی رائے کے مقابلہ میں مجھے زیادہ پسند ہے۔ اور یہ کہ حضرت عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو سعد سے زیادہ جانتے تھے (۱۱) امام شافعی نے امام مالک کے اس طرز استدلال پر اعتراض کیا ہے۔ بعض مسائل میں امام مالک اور اہل مدینہ نہ صرف حدیث کو چھوڑ کر آثار صحابہ پر عمل کرتے ہیں، بلکہ کبھی آثار صحابہ کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کبھی تابعین کے قول کو اختیار کرتے ہیں، کبھی عام اہل مدینہ کے عمل کو، اور کبھی کسی قاضی کے فیصلہ یا کسی مفتی کے فتوے یا کسی حاکم و خلیفہ کی رائے کو اختیار کرتے ہیں۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں وہ اپنی علمی و قانونی بصیرت سے کام لیتے ہوں گے (۱۲)

یہ حقیقت ہے کہ سنت نبوی کے اثبات میں صحابہ کے عمل نے بھی نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اس لئے متقدمین فقہاء تعامل صحابہ سے کثرت سے استدلال کرتے تھے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہوگی کہ صحابہ سنت نبوی سے انحراف نہیں کر سکتے تھے۔ یا وہ اپنے فیصلے سنت نبوی کی روشنی میں ہی کرتے ہوں گے۔ لیکن امام شافعی صریح حدیث کی موجودگی میں تعامل صحابہ سے استدلال کے مخالف تھے۔ ان کے خیال میں سنت کا حقیقی ماخذ حدیث ہے، بشرطیکہ وہ ان کے معیار کے مطابق صحیح ہو، نہ کہ تعامل صحابہ۔ ہاں اگر کسی مسئلہ میں صحیح حدیث قطعی موجود نہ ہو تو وہ آثار صحابہ سے استدلال کرتے تھے۔ صحابہ کے درمیان اختلاف کی صورت میں وہ خلفاء راشدین کی رائے کو ترجیح دیتے تھے۔ یا پھر اس رائے کو جو قرآن مجید کی تعلیم کے موافق ہو۔ یا پھر اس عمل، اجماع اور رائے کو ترجیح دیتے تھے جو قیاس کی رو سے درست ہو (۱۳) امام شافعی کی پوری کوشش یہ ہوتی کہ وہ سنت نبوی کو براہ راست صحیح حدیث سے اخذ کریں۔ تعامل اور صحابہ کے فتوؤں کے مقابلہ میں حدیث کو وہ ہر حال میں ممتاز اور قابل ترجیح سمجھتے تھے۔

فقہ اسلامی کے ارتقاء میں تابعین کا بھی نمایاں حصہ ہے۔ ان کا علم چونکہ براہ راست صحابہ سے ماخوذ تھا، اور انہوں نے صحابہ کی صحبت اٹھائی تھی، اس لئے ان کے فتاویٰ اور فیصلے قانونی ماخذ کی حیثیت سے بہت وزنی تھے۔ متقدمین فقہاء ان کے فیصلوں اور فتوؤں سے کثرت سے استدلال کرتے تھے۔ بعض مسائل میں فقہاء نے ان کی رائے کو صحابہ کی رائے پر ترجیح دی ہے (۱۴)۔ متقدمین فقہاء کی تصانیف تابعین کے اقوال اور فیصلوں سے بھری ہوئی ہیں۔ مؤطا مالک میں آثار صحابہ کے بعد تابعین کے فتوے بھی کثرت سے موجود ہیں۔ امام ابو یوسف نے ”ادروا الحدود بالشبہات“ (۱۵) (شبہ کی صورت میں حد کو ساقط کر دو) کا اصول آثار صحابہ اور تابعین کے اقوال سے ہی اخذ کیا ہے (۱۶)۔ آثار صحابہ اور تابعین کے اقوال سے چونکہ سنت نبوی کے منشاء اور روح کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اس لئے متقدمین فقہاء نے ماخذ قانون کی حیثیت سے ان کو بہت اہمیت دی ہے۔

ہم اوپر بتلا چکے ہیں کہ حدیث موجود نہ ہونے کی صورت میں امام شافعی صحابہ کے آثار سے استدلال کرتے ہیں۔ تعامل صحابہ کی اتباع کو وہ تقلید کہتے ہیں (۱۷) لیکن تابعین کے اقوال سے وہ زیادہ استدلال نہیں کرتے۔ وہ تابعین کے اقوال بعض مسائل میں اپنی رائے کی تائید میں پیش کرتے ہیں، لیکن ماخذ یا حجت کی حیثیت نہیں۔ مثلاً قذف کے مسئلہ میں انہوں نے قاضی شریح، امام شعبی، سعید المسیب، عطاء، طاؤس اور مجاہد کی رائے کو پیش کیا ہے (۱۸)۔

فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ قیاس ہے۔ قیاس درحقیقت رائے کی باقاعدہ اور ترقی یافتہ شکل ہے۔ استدلال کا فطری اور سیدھا سادہ طریقہ رائے ہے، جس کو قیاس کے غلبہ سے پہلے استنباط احکام میں نہایت اہمیت حاصل تھی۔ صدر اسلام میں رائے ایک عام اصطلاح تھی، جس کا اطلاق اجتہاد کے مختلف طریقوں پر ہوتا تھا۔ ہمیں اس کا استعمال عہد نبوی اور عہد صحابہ دونوں میں ملتا ہے۔ ”قرآن مجید

نے کہیں کہیں اس کی طرف اشارے کئے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قرآن و سنت سے ہمیں زندگی کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں متعین احکام ملتے ہیں۔ لیکن انسانی زندگی متحرک ہے۔ اس لئے بدلتے ہوئے حالات میں تبدیلی احکام ناگزیر ہے۔ رائے سے بدلتے ہوئے حالات میں قانون سازی میں بہت مدد ملتی ہے۔ حضرت عمر کے عہد خلافت میں اس قسم کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔

قانون سازی کے سلسلہ میں ہمیں قیاس کا ابتدائی استعمال حضرت عمر کے خط میں ملتا ہے جو انہوں نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا۔ خط کے الفاظ یہ ہیں:

الفهم الفهم فيما يخلق في صدرك مما لم يخلق في الكتاب و السنة
و اعرف الامثال و الاشياء ، ثم قس الامور عند ذلك (۱۸)۔

جو چیز تمہیں قرآن و سنت میں نہ ملے اور وہ تمہارے ذہن میں کھٹکتی ہو اس پر خوب غور کرو، ہم شکل اور ہم صورت واقعات کو پہچانو، اور معاملات کو ان پر قیاس کرو۔

اسی قیاس نے آگے چل کر فنی شکل اختیار کر لی، اور مقیس، مقیس علیہ اور علت کی باتیں چھیڑی گئیں۔ تاہم یہ بات واضح رہے کہ قیاس سے ماخوذ احکام میں اختلاف ناگزیر ہے، کیونکہ ایک ہی مسئلہ میں مختلف مجتہدین کی رائے اور نتائج قیاس کے بعد مختلف ہو سکتے ہیں۔ کسی ایک رائے پر عمل کرنے کے لئے اجماع کو حکم بنانا پڑتا ہے۔

امام شافعی نے اصول اربعہ کی جو ترتیب پیش کی ہے قیاس اس میں سب سے آخر میں آتا ہے۔ اور اسی ترتیب کو متاخرین علماء اصول نے بھی اختیار کیا ہے۔ اس پر ہم اس سے پہلے تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں۔ امام شافعی قیاس کو ماخذ کی حیثیت سے اجماع سے ضعیف سمجھتے ہیں۔ حدیث یا آثار کی موجودگی میں

وہ قیاس کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ قیاس کے استعمال کو وہ ضرورت کی حد تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ جیسے سفر میں پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کی اجازت ہے، اسی طرح قیاس کا حال ہے۔ لیکن جب پانی مل جائے تو تیمم سے طہارت درست نہیں ہوتی، ایسے ہی حدیث یا آثار ملنے کے بعد قیاس کی حجیت باقی نہیں رہتی۔ (۱۹) قیاس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے امام شافعی نے قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی ہے۔ ”وَحِثُّ مَا كُنْتُمْ فَعَلُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ“ اور تم جہاں کہیں بھی ہو اس کی طرف اپنا رخ پھیر لو (۲: ۱۰۰) اس آیت سے انہوں نے یہ بات بھی اخذ کی ہے کہ مسلمانوں پر قیاس کرنا لازم ہے۔ اپنے استدلال کی توجیہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ کعبہ سے دور ہونے کی صورت میں صحیح سمت قبلہ متعین کرنے میں ایسی چیزوں پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے جو کعبہ کا رخ بتلاتی ہوں جیسے پہاڑ اور ستارے۔ ان کو وہ دلائل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح جب کسی مسئلہ میں حکم معلوم نہ ہو تو ہمیں قیاس کرتے ہوئے ایسے ہی دلائل پر اعتماد کرنا ہوگا جو اس حکم کی طرف راہنمائی کرتے ہوں۔ (۲۰) امام شافعی آزادانہ رائے کے استعمال کے سخت مخالف تھے، اور قیاس کے زبردست حامی۔ اسی لئے انہوں نے ایسی رائے کی بہت مخالفت کی ہے جس کی کوئی اصل نہ ہو۔ اس کے برخلاف قیاس اصل پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں رائے میں جانبداری اور تحکم کی زیادہ گنجائش ہے، لیکن قیاس اس سے محفوظ ہے۔

فقہ اسلامی کا آخری ماخذ اجماع ہے۔ قیاس و اجماع کی ترتیب کے بارے میں ہم اوپر گفتگو کر چکے ہیں۔ اجتہاد اور قیاس کے نتیجہ میں جو نیا حکم سامنے آتا ہے اجماع اس کی توثیق یا تردید کرتا ہے۔ قیاس کے ذریعہ حکم دریافت کرنے میں جو غلطی کے امکانات تھے ان کو اجماع سے روکا گیا ہے۔ بعض چیزوں پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ ایسے اجماع کو اجماع امت کہتے ہیں۔ اجماع انت فرائض اور ایسے ہی بہت تھوڑے مسائل تک محدود ہے۔ بعض ایسے

مسائل بھی ہیں جن میں ایک خاص علاقہ کے مجتہدین کا اجماع ہے، لیکن دوسرے علاقہ کے علماء اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ اس کو اجماع خاصہ یا اجماع مجتہدین کہتے ہیں۔ اجماع خاصہ کو اجماع امت کی سی قوت حاصل نہیں ہے۔ صدر اسلام میں کسی مسئلہ کے بارے میں مجتہدین کی جو مختلف آراء سامنے آتی تھیں ان میں سے ایک کو قبول عام حاصل ہو جاتا اور اس کو اجماع خاصہ کہتے تھے، اس طریقہ اجماع سے فکری انتشار اور شخصی اجتہاد سے پیدا ہونے والی افراتفری کو روکنا مقصود تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے اجماع کا مقصد فقہ اسلامی میں استحکام اور وحدت فکر پیدا کرنا تھا۔ اس قسم کا اجماع نزاعی مسائل میں ہر علاقہ کی رائے عامہ کو ظاہر کرتا تھا۔ اجماع کے ظاہر ہونے کے بعد مختلف انفرادی رایوں کو شاذ اور مرجوح سمجھا جاتا تھا۔ یہ بات واضح رہے کہ اجماع خاصہ مجتہدین کی کسی مجلس کے فیصلوں کا نام نہیں تھا۔ کسی نزاعی مسئلہ میں مختلف مجتہدین جب اظہار خیال کر چکے تو ایک عرصہ کے بعد خود بخود کسی ایک رائے پر امت کا یا ایک علاقہ کے لوگوں کا اتفاق ہو جاتا تھا۔ اور اسی رائے کو قبول عام حاصل ہوتا تھا۔ کسی ایک رائے پر اتفاق اور قبول عام رائے شماری یا اکثریت کے فیصلہ سے حاصل نہیں ہوتا تھا، بلکہ یہ ایک فطری عمل کا نتیجہ تھا جو ایک مدت کے بعد ظاہر ہوتا تھا۔ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ اجماع کا عمل دھیمہ اور غیر محسوس ہوتا ہے اور کسی خارجی کوشش یا کارروائی کا اس میں دخل نہیں ہوتا۔ اسلامی تصور اجماع اور مسیحی تصور کلیسا میں یہی فرق ہے۔ اجماع کلیسا کی طرح ایک باقاعدہ منظم ادارہ نہیں ہے۔ شوری سے جو فیصلے ہوتے ہیں وہ درحقیقت اجماع کی طرف ایک نمہیدی اقدام ہے۔ شوری کے فیصلے بھی اس وقت اجماع کہلائیں گے جب ایک طویل مدت گزرنے کے بعد امت ان کی توثیق کر دے گی۔ اس لئے شوری کے فیصلوں کو عارضی و وقتی اجماع کا نام دیا جا سکتا ہے۔ مفتی عبدہ و دیگر معاصرین اہل علم نے اجماع کے نظریہ میں وسعت دینے کی

کوشش کی ہے۔ وہ مجتہدین کے ساتھ عام مسلمان مفکرین، دانشور، مصنفین، صحافی، مختلف علوم و فنون کے ماہرین اور وکلاء کو بھی اہل اجماع میں شامل کرتے ہیں۔ حکومت کی نمائندہ اسمبلیوں کے فیصلے ان کے نزدیک اجماع کا حکم رکھتے ہیں۔ وہ اجماع کو ایک منظم ادارہ کی شکل دینا چاہتے ہیں۔ ہمارے خیال میں اس قسم کی کوششیں تصور اجماع کو وسعت دینے کے لئے بلاشبہ مفید ہیں۔ تاہم اس قسم کی مجلسوں اور تنظیموں کے فیصلوں کو اجماع کی طرف ایک قدم کہا جاسکتا ہے، نہ کہ حقیقی اجماع است۔ ان فیصلوں کو حقیقی معنی میں اجماع اسی وقت کہا جاسکتا ہے جب ایک مدت گزرنے کے بعد است بالاتفاق ان کی توثیق کرے۔ اس لئے شوری کے فیصلوں کی طرح اس اجماع کو بھی ہم ہنگامی یا عارضی اجماع ہی کا نام دے سکتے ہیں۔

امام شافعی کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجماع است کے تو قائل تھے، لیکن اجماع خاصہ یا اجماع مجتہدین پر وہ سخت اعتراض کرتے تھے۔ اختلاف کی موجودگی میں وہ اجماع کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ لیکن اجماع خاصہ میں ایک نہ ایک مجتہد کا اختلاف ناگزیر تھا۔ اس لئے انہوں نے ایسے اجماع پر اپنے شبہات ظاہر کئے ہیں۔ اجماع کے اثبات پر دلائل دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ افراد سنت نبوی کو نظر انداز کر سکتے ہیں، لیکن پوری است اس کو نہیں چھوڑ سکتی۔ پوری است کسی ایسی بات پر ہرگز متفق نہیں ہو سکتی جو سنت نبوی کے خلاف ہو، یا نادرست ہو۔ (۲۱) لیکن اس قسم کا اجماع ان کے نزدیک فرائض اور دین کی اساسی چیزوں پر ہی ہو سکتا ہے، فروع میں نہیں۔ اس اختلاف کے باوجود وہ مطلق اجماع کو کتاب و سنت کے بعد فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ سمجھتے ہیں۔ اپنی تصانیف میں کتاب و سنت کے فوراً بعد وہ اجماع کو لاتے ہیں۔ اور اس سے استدلال کرتے ہیں۔ کسی مسئلہ کے بارے میں جب ان دونوں ماخذوں میں انہیں حکم نہیں ملتا تو اجماع صحابہ کو وہ ماخذ بتاتے ہیں۔ اگر ان کے درمیان بھی اختلاف ہوتا ہے تو خلفاء راشدین کی رائے، یا کسی

دوسرے صحابی کی رائے سے استدلال کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں وہ قیاس سے کام لیتے ہیں، جس کی اصل کو وہ قرآن و سنت میں موجود ہونا ضروری سمجھتے ہیں اس کے بغیر ان کے نزدیک قیاس درست نہیں ہو سکتا۔ (۲۲) امام شافعی احکام شریعت معلوم کرنے کے لئے قرآن و سنت کو اصلی مآخذ سمجھتے ہیں، اور ان کو دو اساسی مآخذ (اصلان اور عینان) کہتے ہیں۔ قیاس و اجتہاد ان کے نزدیک اساسی مآخذ (اصل اور عین) نہیں ہیں۔ بلکہ یہ انسانی ذہن سے متاثر ہیں اور ان کے ذریعہ معلوم کئے ہوئے احکام ذہنی کاوش کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ (۲۳) ان کے خیال میں قرآن و سنت میں دینی امور سے متعلق تمام ضروری احکام موجود ہیں۔ (۲۴) اس لئے وہ اپنی تصانیف میں قیاس و اجماع کے مقابلہ میں فقہ اسلامی کے مآخذ کی حیثیت سے کتاب و سنت پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے اس اصول نے متاخرین علماء اصول کو بہت متاثر کیا۔

حواشی

- (۱) قرآن مجید ۲۱:۳۳ - ۶۸:۴
- (۲) قرآن مجید ۴۸:۵ - ۴۹
- (۳) قرآن مجید ۱۶:۴۴
- (۴) قرآن مجید ۳:۱۶۳
- (۵) قرآن مجید ۴:۶۵
- (۶) امام شافعی - کتاب الام - ج ۲ - ص ۱۷۷ - ۱۷۹ - ۱۸۴
- (۷) رسالہ شافعی - ص ۱۳
- (۸) ایضاً - ص ۷
- (۹) امام شافعی - کتاب الام - ج ۲ - ص ۲۷۱
- (۱۰) Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1959, p. 14.
- (۱۱) کتاب الام - ج ۲ - ص ۱۹۹
- (۱۲) اس مسئلہ پر تحقیق کے سلسلہ میں ملاحظہ ہو دہ یوسف گورایہ صاحب کا غیر مطبوعہ مقالہ "موطا مالک میں تصور سنت"

The concept of Sunnah in the Muwatta of Malik b. Anas.

- (۱۳) کتاب الام - ج ۷ - ص ۲۴۶ - رسالہ شافعی - ص ۸۲
- (۱۴) امام محمد بن الحسن - السير الکبیر (مع شرح السرخسی) حیدر آباد دکن - ۱۳۳۵ھ ج ۲ ص ۲۶۰
- (۱۵) ابو یوسف کتاب الخراج - قاہرہ ۱۳۰۲ھ ص ۹۰
- (۱۶) کتاب الام ج ۷ - ص ۲۴۱ - ۲۴۶
- (۱۷) ایضاً ص ۴۱
- (۱۸) البرد - الکمل - قاہرہ ۱۹۳۶ء ج ۱ ص ۱۴ - اپید پر مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو شبلی نعمانی الفاروق ج ۲ - ص ۱۱۵ (حضرت عمر کا اجتہاد) -
- (۱۹) رسالہ شافعی - ص ۸۲
- (۲۰) رسالہ شافعی ص ۶۶ - کتاب الام ج ۷ ص ۲۷۲
- (۲۱) رسالہ شافعی ص ۶۶
- (۲۲) کتاب الام ج ۷ ص ۲۴۶
- (۲۳) ایضاً ج ۶ ص ۲۰۳
- (۲۴) ایضاً ص ۲۷۱ - رسالہ شافعی - ص ۴

بقیہ نظرات

کی بدولت نہ صرف اپنے پاؤں پر کھڑی ہوگئی بلکہ آج اقوام عالم کی صف میں اس کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے۔

اس کے بعد ہمارے سامنے ایک مثال چین کی ہے جس نے فطرت کے چند سادہ اصولوں کو اپنا کر قومی تعمیر کا کام شروع کیا۔ اور نہایت تھوڑی مدت میں وسائل حیات سے فائدہ اٹھا کر ایک توانا ملک بن گیا۔ چینیوں کی خودی بیدار ہے اس لئے خدا بھی ان کا ساتھ دیتا ہے اسوس کہ ہم مسلمان ہوتے ہوئے بھی اللہ کی تائید و نصرت سے محروم ہوتے جارہے ہیں۔ اس محرومی کی وجہ ہمارا نفاق ہے۔ ان اللہ لا ینیر ما یقوم حتی ینیروا ما بانقسوم (اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے اطوار کو نہیں بدلتی) یہ اللہ کی سنت ہے۔ ولن تعبد لستہ اللہ تبدیلہ - (اور اللہ کی سنت میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی)

شاہ ولی اللہ اور مسئلہ اجتہاد

۵

معتمد مظہر بقا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں

اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد کے لیے ماسور تھے یا نہیں اور آپ کے لیے اجتہاد جائز تھا یا نہیں۔

اس ضمن میں ہمیں حسب ذیل پانچ اقوال ملتے ہیں :-

۱۔ اولاً آپ ص انتظار وحی کے لیے ماسور تھے ، لیکن اگر وحی نہ آئے اور حادثہ کے فوت ہونے کا خوف ہو تو ثانیاً اجتہاد کے لیے ماسور تھے ۔ احناف کے نزدیک مختار یہی ہے (۱) پھر اگر آپ کو اس اجتہاد پر باقی رکھا گیا تو اس کی صحت قطعی ہو جاتی ہے اور اس کی مخالفت حرام ہے ۔ احناف ایسے اجتہاد کو وحی باطن کا نام دیتے ہیں (۲) ۔

۲۔ انتظار وحی کے بغیر آپ مطلقاً اجتہاد کے لئے ماسور تھے ۔ امام مالک ، امام شافعی ، امام احمد ، عام اصحاب حدیث اور عام اصولیین کا یہی مذہب ہے ، اور امام ابو یوسف سے بھی یہی منقول ہے (۳) ۔

۳۔ نہ آپ اجتہاد کے لیے ماسور تھے اور نہ آپ کے لیے اجتہاد جائز تھا ۔ اشاعرہ اور اکثر معتزلہ یہی کہتے ہیں (۴) نفاۃ قیاس یعنی ظاہریہ اور اسلامیہ کا مذہب بھی یہی ہے (۵) ۔

۴۔ دینی اور حرابی امور میں آپ کے لیے اجتہاد جائز تھا ، شرعی احکام میں جائز نہ تھا (۶) ۔

۹۔ صرف عربی امور میں اجتہاد جائز تھا۔ (۷)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اشاعرہ، معتزلہ اور ثقات قیاس کے سوا جمہور مشروط یا غیر مشروط طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جواز اجتہاد کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں شاہ صاحب کی رائے

شاہ صاحب اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو کر جو ذخیرہ کتب حدیث میں مدون ہے اس کی دو قسمیں ہیں :-

۱۔ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے نہیں۔

۲۔ جن امور کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے۔ شاہ صاحب نے ان کی تین قسمیں کی ہیں۔

(۱) علوم معاد اور عجائب ملکوت۔ یہ تمام تر وحی پر مبنی ہیں۔ گویا ان میں اجتہاد نبوی کو کوئی دخل نہیں۔

(۲) شرائع، عبادات اور اتفاقات کا ضبط، فضائل اعمال اور مناقب اعمال۔ ان میں سے بعض وحی پر مبنی ہیں اور بعض اجتہاد پر۔

۳۔ حکم مرسلہ اور مصالح مطلقہ، مثلاً اچھے اور برے اخلاق کا بیان۔ یہ بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں۔

اور جو امور تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں، ان میں سے بعض تجربہ پر مبنی ہیں۔ مثلاً طب یا علیکم بالادھم الاقرح، بعض حادثات پر مبنی ہیں مثلاً حدیث ام زرع اور حدیث خرافہ اور بعض مصلحت جزئیہ پر مثلاً تمبیہ جیوش اور تعین شعار۔ (۸)

بلا انتظار وحی مطلقاً اجتہاد کے قائل ہیں۔ اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ احناف و شوافع کے اختلاف کی صورت میں وہ عام طور پر شوافع کا ساتھ دیتے ہیں۔ اور اس مسئلہ میں تو عام اصحاب حدیث بھی شوافع کے ساتھ ہیں۔ اس لیے قرین قیاس یہی ہے کہ شاہ صاحب کا مسلک بھی اس مسئلہ میں وہی ہونا چاہئے جو شوافع اور عام اصحاب حدیث کا ہے۔ واللہ اعلم۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی نوعیت

واضح رہے کہ اجتہاد اور قیاس میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، یعنی ہر قیاس اجتہاد ہوتا ہے لیکن ہر اجتہاد قیاس نہیں ہوتا۔ قیاس اجتہاد کی صرف ایک شکل ہے۔ اسی طرح جس طرح نصوص کی مرادات کی دریافت، اور تعارض نصوص کی صورت میں ان کا حل وغیرہ بھی، اجتہاد کی مختلف اشکال ہیں۔

عام مجتہدین کے اجتہاد میں یہ تمام صورتیں داخل ہوتی ہیں۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جسے قیاس کہا جاتا ہے، یعنی العاق المسکوت بالمنطوق۔ (۱۱)

شاہ صاحب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کو عام مجتہدین کے اجتہاد سے ممتاز قرار دیتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ان کی جو رائے ہے اس کا اظہار انہوں نے ان الفاظ میں کیا ہے:۔

”ولیس یجب ان یکون اجتہادہ استنباطاً من المنصوص کما یظن، بل اکثرہ ان یکون علمہ اللہ تعالیٰ مقاصد الشرع و قانون التشريع و التیسیر والاحکام، فبین المقاصد المتلقاة بالوحی بذالک القانون،،۔ (۱۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد دو طرح پر ہوتا تھا:۔

اس کا حاصل یہ ہوا کہ دنیاوی امور اور وہ امور جو جنگی تدابیر سے متعلق ہیں ان میں سے کوئی چیز وحی پر مبنی نہیں۔

دینی امور میں سے معادیات اور ملکوت کو چھوڑ کر باقی تمام چیزیں یا تو بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں یا بعض وحی پر اور بعض اجتہاد پر۔

اسی طرح ایک موقع پر نسخ کی اقسام بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک صورت یہ بھی ہوتی تھی کہ بعض مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتفاقات اور عبادات کو اپنے اجتہاد سے کسی طرح منضبط فرما دیتے تھے پھر وہ دو میں سے کسی ایک طریقہ سے منسوخ ہو جاتا تھا۔ یا تو اس کے خلاف وحی نازل ہو جاتی تھی مثلاً آپ ﷺ نے بیت المقدس کی طرف استقبال کا حکم دیا اور بعد میں یہ حکم وحی کے ذریعہ منسوخ ہو گیا۔ یا بعد میں خود آپ کا اجتہاد بدل جایا کرتا تھا، مثلاً پہلے آپ ﷺ نے سقاء کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا، بعد میں ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دے دی۔ (۹)

شاہ صاحب کے ان بیانات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تمام امور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جواز بلکہ وقوع اجتہاد کے قائل ہیں، خواہ دینی ہوں یا دنیوی یا حربی۔

اس کے ساتھ ہی شاہ صاحب اس کے بھی قائل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد (غیر متبدل) بمنزلہ وحی کے ہوتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔
 ”و اجتہادہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ الوحی لان اللہ تعالیٰ عصمہ من ان یتقرر راہ علی الخطأ“۔ (۱۰)

البتہ یہ بات ہنوز غور طلب ہے کہ شاہ صاحب جمہور میں سے احناف کے ہم خیال ہیں یا دوسرے علماء کے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ کہیں اس کی تصریح نہیں کی۔ لیکن ان کے مذکورہ بیانات سے یہی تاثر ہوتا ہے کہ وہ انحضرت ﷺ کے لیے

۱ - منصوص سے استنباط - یہ وہی ہے جسے اصطلاحی قیاس کہا جاتا ہے ،
یہی الحاق المسکوت بالمنطوق -

۲ - شریعت کے عام مقاصد اور تشریع و تیسیر و احکام کے جو عام قوانین آپ ص کو
وحی کے ذریعہ معلوم ہوئے تھے ، ان کی روشنی میں اجتہاد -

گویا ایک صورت تو یہ ہے کہ کوئی حکم منصوص طور پر موجود ہے اور
پھر غیر منصوص کو اس منصوص حکم پر قیاس کر کے اس کا حکم مستنبط کر
لیا جائے - دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی خاص منصوص حکم نہیں جس پر غیر
منصوص کو قیاس کیا جائے ، بلکہ شریعت کے عام مقاصد اور تشریع کے عام
قوانین سامنے ہیں اور ان کی روشنی میں کوئی حکم مشروع فرما دیا جائے -
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی یہ دونوں صورتیں ہوا کرتی تھیں -

لیکن اس بات کو شاہ صاحب نے بالکل واضح کر دیا ہے کہ اجتہاد کی
یہ دوسری صورت صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے - دوسرے
مجتہدین کے اجتہاد کی صورت صرف پہلی صورت ہوتی ہے - چنانچہ فرماتے ہیں :-
” اذا اوحى اليه بحكم من احكام الشرع واطلع على حكمته و سببه كان
له ان ياخذ تلك المصلحة وينصب لها علة و يدير عليها الحكم و هذا قياس
النبي صلی اللہ علیہ وسلم و انما قیاس امتہ ان يعرفوا علة الحكم المنصوص علیہ
فیديروا الحكم حيث دارت - (۱۳)

کیا کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے ؟

احناف کے نزدیک زمانہ کا ہر قسم کے مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے (۱۳)
حنابلہ کے نزدیک کسی نہ کسی مجتہد کا وجود ہر زمانہ میں فرض کفایہ ہے (۱۰)
یہ مجتہد کسی درجہ کا بھی ہو سکتا ہے حتی کہ مجتہد مستقل بھی (۱۶) مالکیہ
کے نزدیک ہر زمانہ میں مجتہد فی المذہب کا وجود ضروری ہے (۱۷) لیکن
ابن حابط اس مسئلہ میں احناف کے ہم خیال ہیں (۱۸) شوافع میں سے بعض لوگ

احناف کے ساتھ ہیں مثلاً آمدی (۱۹) راوی اور رافعی (۲۰) بعض شوافع حنابلہ کے ساتھ ہیں مثلاً استاد ابواسحق اور زبیدی (۲۱) اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے۔

شاہ صاحب اس مسئلہ میں ان شوافع کے ساتھ ہیں جو ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری مانتے ہیں۔

شاہ صاحب نے علامہ سیوطی کے حوالہ سے ابن صلاح، نووی اور رافعی کے جو خیالات نقل کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:-

- ۱۔ چونکہ اجتہاد فرض کفایہ ہے اس لئے ہر زمانہ میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے۔
- ۲۔ مجتہد مستقل کا وجود ہر زمانہ میں ضروری نہیں بلکہ تیسری صدی ہجری کے بعد سے کوئی مجتہد مستقل پیدا نہیں ہوا۔
- ۳۔ البتہ ہر زمانہ میں مجتہد مطلق منتسب کا وجود ضروری ہے، کیونکہ یہ فرض کفایہ مجتہد مقید سے پورا نہیں ہوتا۔

۴۔ اگر کسی زمانہ کے تمام لوگ اجتہاد کو ترک کر دیں تو سب گناہ گار ہوں گے (۲۲) اور بعینہ یہی خیالات شاہ صاحب کے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔ ”اجتہاد درہر عصر فرض بالكفایہ است، و مراد از اجتہاد اینجا نہ اجتہاد مستقل است مثل اجتہاد شافعی کہ در معرفت تعدیل و جرح رجال و معرفت لغت، و مثل آن محتاج بشخصی دیگر نبود، و همچنین در روایت مجتہدانہ مسبق باجتہاد کسی نہ، بل معرفت احکام شرعیہ از ادلہ تفصیلیہ و تفریع و ترتیب مجتہدانہ، اگرچہ بارشاد صاحب مذہبی بودہ باشد“۔ (۲۳)

واضح رہے کہ ”معرفت احکام شرعیہ تا بودہ باشد“، یہ

کام نہ مجتہد مستقل کا ہے اور نہ مجتہد منتسب مقید کا۔ بلکہ یہ مجتہد مطلق منتسب کا کام ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

دوسرے صحابی کی رائے سے استدلال کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں وہ قیاس سے کام لیتے ہیں، جس کی اصل کو وہ قرآن و سنت میں موجود ہونا ضروری سمجھتے ہیں اس کے بغیر ان کے نزدیک قیاس درست نہیں ہو سکتا۔ (۲۲) امام شافعی احکام شریعت معلوم کرنے کے لئے قرآن و سنت کو اصلی مآخذ سمجھتے ہیں، اور ان کو دو اساسی مآخذ (اصلان اور عینان) کہتے ہیں۔ قیاس و اجتہاد ان کے نزدیک اساسی مآخذ (اصل اور عین) نہیں ہیں۔ بلکہ یہ انسانی ذہن سے متاثر ہیں اور ان کے ذریعہ معلوم کئے ہوئے احکام ذہنی کاوش کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ (۲۳) ان کے خیال میں قرآن و سنت میں دینی امور سے متعلق تمام ضروری احکام موجود ہیں۔ (۲۴) اس لئے وہ اپنی تصانیف میں قیاس و اجماع کے مقابلہ میں فقہ اسلامی کے مآخذ کی حیثیت سے کتاب و سنت پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے اس اصول نے متاخرین علماء اصول کو بہت متاثر کیا۔

حواشی

- (۱) قرآن مجید ۲۱:۳۳ - ۳:۶۸
 - (۲) قرآن مجید ۳۸:۵ - ۳۹
 - (۳) قرآن مجید ۱۶:۳۴
 - (۴) قرآن مجید ۳:۱۶۳
 - (۵) قرآن مجید ۴:۶۵
 - (۶) امام شافعی - کتاب الام - ج ۲ - ص ۱۷۷ - ۱۷۹ - ۱۸۳
 - (۷) رسالہ شافعی - ص ۱۳
 - (۸) ایضاً - ص ۷
 - (۹) امام شافعی - کتاب الام - ج ۲، ص ۲۷۱
 - (۱۰) Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1959, p. 14.
 - (۱۱) کتاب الام - ج ۲ - ص ۱۹۹
 - (۱۲) اس مسئلہ پر تحقیق کے سلسلہ میں ملاحظہ ہو ہد یوسف گورایہ صاحب کا غیر مطبوعہ مقالہ ”موطا مالک میں تصور سنت“
- The concept of Sunnah in the Muwatta of Malik b. Anas.

- (۱۳) کتاب الام - ج ۷ - ص ۲۴۶ - رسالہ شافعی - ص ۸۲
- (۱۴) امام محمد بن الحسن - السير الکبیر (مع شرح المرخسی) حیدر آباد دکن - ۱۳۳۵ھ ج ۲ ص ۲۶۰
- (۱۵) ابو یوسف کتاب الخراج - قاہرہ ۱۳۰۲ھ ص ۹۰
- (۱۶) کتاب الام ج ۷ - ص ۲۲۱ - ۲۴۶
- (۱۷) ایضاً ص ۴۱
- (۱۸) البرد - الکحل - قاہرہ ۱۳۳۶ھ ج ۱ ص ۱۴ - اس پر مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو شبلی 'معانی' الفاروق ج ۲ - ص ۱۱۵ (حضرت عمر کا اجتہاد) -
- (۱۹) رسالہ شافعی - ص ۸۲
- (۲۰) رسالہ شافعی ص ۶۶ - کتاب الام ج ۷ ص ۲۷۲
- (۲۱) رسالہ شافعی ص ۶۶
- (۲۲) کتاب الام ج ۷ ص ۲۴۶
- (۲۳) ایضاً ج ۶ ص ۲۰۳
- (۲۴) ایضاً ص ۲۷۱ - رسالہ شافعی - ص ۴

بقیہ نظرات

کی بدولت نہ صرف اپنے ہاؤں پر کھڑی ہوگئی بلکہ آج اقوام عالم کی صف میں اس کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے۔

اس کے بعد ہمارے سامنے ایک مثال چین کی ہے جس نے فطرت کے چند سادہ اصولوں کو اپنا کر قومی تعمیر کا کام شروع کیا۔ اور نہایت تھوڑی مدت میں وسائل حیات سے فائدہ اٹھا کر ایک توانا ملک بن گیا۔ چینیوں کی خودی بیدار ہے اس لئے خدا بھی ان کا ساتھ دیتا ہے افسوس کہ ہم مسلمان ہوئے ہوئے بھی اللہ کی تائید و نصرت سے محروم ہوتے جارہے ہیں۔ اس محرومی کی وجہ ہمارا نفاق ہے۔ ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی ینفروا ما بانفسہم (اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے اطوار کو نہیں بدلتی) یہ اللہ کی سنت ہے۔ ولن تعبد لسنہ اللہ تبدلہ۔ (اور اللہ کی سنت میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی)

قبل از اسلام عربوں کی معاشرتی تنظیم کے بنیادی عوامل

غلام حیدر آسی

کسی بھی معاشرے کی معاشرتی تنظیم کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اس کے زبانی و مکانی حدود کی تعیین کر لی جائے۔ قبل از اسلام عربوں کی معاشرتی تنظیم کے مطالعہ کے لئے سر زمین عرب کا وہ حصہ جو حجاز و نجد کے صوبوں پر مشتمل ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے ایک صدی قبل تک کا زمانہ زیر بحث آئے گا۔

خطہ عرب جسے اسلام اور مسلمانوں کے مرکز ہونے کا شرف حاصل ہے بعثت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت ہی سے دنیائے انسانیت کا بالعموم اور دنیائے اسلام کا بالخصوص مرکز توجہ رہا ہے۔ عرب کی وجہ تسمیہ کے بارے میں اکثر محققین کی رائے یہ ہے کہ ساسی زبانوں میں لفظ عرب سے مراد ہمیشہ شمالی صحرائے جزیرۃ العرب یا ساکنین شمالی صحرائے عرب رہے ہیں۔ بعد میں اس کا اطلاق تمام جزیرۃ العرب اور اس کے رہنے والوں پر کیا جانے لگا۔ عربی زبان میں اس کے مترادفات بدو، بادیه اور ”واد غیر ذی زرع“ مستعمل ہوتے رہے ہیں (۱)۔

یونانی مؤرخ ہٹلمیوس نے ملک عرب کو طبعی طور پر تین قدرتی حصوں میں تقسیم کیا ہے اور یہ تقسیم یورپین جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کے ہاں عموماً مسلم رہی ہے۔ (۱) عرب ریگستان (Arabia Deserta) (۲) عرب سنگستان (Arabia Petra) (۳) عرب آبادان (Arabia Felix) - عرب سواحین اور جغرافیہ نویسوں نے عرب کو سطح زمین کے لحاظ سے عموماً پانچ حصوں میں

تقسیم کیا ہے۔ (۱) تہامہ یا غور (۲) حجاز (۳) نجد (۴) یمن (۵) عروض (۶) ان میں سے پہلے حجاز ہی وہ جنت ارضی ہے جہاں وحی الہی کی نہریں جاری ہوئیں، دین مقبول اور ہدایت دائمی کا شجر طیب اگا اور نظم و فلاح انسانیت کا ثمر شیریں حاصل ہوا۔ خالق کائنات نے دنیائے انسانیت کے لئے مکمل اسوہ حسنہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیج کر بنی نوع انسان کو کامیاب دنیوی اور اخروی زندگی کی تمام راہیں دکھا دیں۔ چنانچہ اسی خطہ زمین میں اللہ تعالیٰ کے آخری رسول محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیائے انسانیت کے لئے کامیاب معاشرتی، سیاسی، معاشی اور اخلاقی نظام کی تابندہ مثالیں قائم کیں اور فریضہ رسالت ادا کر کے دائمی شریعت الہیہ کی پائدار عمارت تعمیر کی۔

دین مبین ”الاسلام“ کے عطا کردہ معاشرت کے بنیادی اور ابدی رہنما اصولوں اور ان کی روح کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قبل از اسلام عرب کے معاشرہ کے خد و خال، عوامل تنظیم، قواعد و ضوابط بلکہ پوری تعمیر معاشرت سے کماحقہ آگاہی حاصل کرنا ضروری ہے۔ مصلحین امت مسلمہ نے اس امر کی اہمیت و افادیت پر ہمیشہ زور دیا ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں:

ان كنت تريد النظر في معاني شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتحقق أولا حال الامين الذين بحث فيهم التي هي مادة تشريع و ثانياً كيفية اصلاحه لها بالمقاصد المذكورة في باب التشريع والتيسير و احكام الله (۳)

ترجمہ: اگر تم شریعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد میں غور و فکر کرنا چاہتے ہو تو پہلے ان اسی لوگوں کے حالات کا تحقیقی مطالعہ جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے کیونکہ تشرعی مادہ ہیں پھر ان حالات کی اصلاح کی اس کے جانچو جو تشریع، تیسیر اور احکام ملت کے

بلا منتظر وہی مطلقاً اجتہاد کے قائل ہیں۔ اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ احناف و شوافع کے اختلاف کی صورت میں وہ عام طور پر شوافع کا ساتھ دیتے ہیں۔ اور اس مسئلہ میں تو عام اصحاب حدیث بھی شوافع کے ساتھ ہیں۔ اس لیے قرین قیاس یہی ہے کہ شاہ صاحب کا مسلک بھی اس مسئلہ میں وہی ہونا چاہئے جو شوافع اور عام اصحاب حدیث کا ہے۔ واللہ اعلم۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی نوعیت

واضح رہے کہ اجتہاد اور قیاس میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، یعنی ہر قیاس اجتہاد ہوتا ہے لیکن ہر اجتہاد قیاس نہیں ہوتا۔ قیاس اجتہاد کی صرف ایک شکل ہے۔ اسی طرح جس طرح نصوص کی مرادات کی دریافت، اور تعارض نصوص کی صورت میں ان کا حل وغیرہ بھی، اجتہاد کی مختلف اشکال ہیں۔

عام مجتہدین کے اجتہاد میں یہ تمام صورتیں داخل ہوتی ہیں۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جسے قیاس کہا جاتا ہے، یعنی العاق المسکوت بالمنطوق۔ (۱۱)

شاہ صاحب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کو عام مجتہدین کے اجتہاد سے ممتاز قرار دیتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ان کی جو رائے ہے اس کا اظہار انہوں نے ان الفاظ میں کیا ہے:۔

”ولیس یجب ان یکون اجتہادہ استنباطاً من المنصوص کما یظن، بل اکثرہ ان یکون علمہ اللہ تعالیٰ مقاصد الشرع وقانون التشریع والتیسیر والاحکام، فبین المقاصد المتقاة بالوحی بذالک القانون،“۔ (۱۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد دو طرح

اس کا حاصل یہ ہوا کہ دنیاوی امور اور وہ امور جو جنگی تدابیر سے متعلق ہیں ان میں سے کوئی چیز وحی پر مبنی نہیں۔

دینی امور میں سے سعادیات اور ملکوت کو چھوڑ کر باقی تمام چیزیں یا تو بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں یا بعض وحی پر اور بعض اجتہاد پر۔

اسی طرح ایک موقع پر نسخ کی اقسام بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک صورت یہ بھی ہوتی تھی کہ بعض مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارتفاقات اور عبادات کو اپنے اجتہاد سے کسی طرح منضبط فرما دیتے تھے پھر وہ دو میں سے کسی ایک طریقہ سے منسوخ ہو جاتا تھا۔ یا تو اس کے خلاف وحی نازل ہو جاتی تھی مثلاً آپ ص نے بیت المقدس کی طرف استقبال کا حکم دیا اور بعد میں یہ حکم وحی کے ذریعہ منسوخ ہو گیا۔ یا بعد میں خود آپ کا اجتہاد بدل جایا کرتا تھا، مثلاً پہلے آپ ص نے سقاء کے سوا ہر برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا، بعد میں ہر برتن میں نبیذ بنانے کی اجازت دے دی۔ (۹)

شاہ صاحب کے ان بیانات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تمام امور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جواز بلکہ وقوع اجتہاد کے قائل ہیں، خواہ دینی ہوں یا دنیوی یا حربی۔

اس کے ساتھ ہی شاہ صاحب اس کے بھی قائل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد (غیر متبدل) بمنزلہ وحی کے ہوتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔
 ”و اجتہادہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ الوحی لان اللہ تعالیٰ عصمہ من ان یقرر رایہ علی الخطأ۔“ (۱۰)

البتہ یہ بات هنوز غور طلب ہے کہ شاہ صاحب جمہور میں

ہم خیال ہیں یا دوسرے علماء کے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ کہ

کی۔ لیکن ان کے مذکورہ بیانات سے یہی ثابت

Secondary Social Groups. - (۲) ثانوی معاشرتی جمعیات

جب انسان اپنی حیاتیاتی و معاشرتی احتیاجات کی تکمیل کی خاطر معاشرتی و جماعتی زندگی کو وجود میں لاتا ہے تو اس طرح معاشرہ کا وہ ماحول جس میں افراد کا تعلق بالمشافہہ اور دو بدو ہوتا ہے اور تاثیر و تاثر روبرو عمل پذیر ہوتا ہے ابتدائی جمعیت کہلاتا ہے۔ اس بنیادی اور ابتدائی جمعیت ہی میں سب سے پہلے افراد کے رجحانات عادات اور اخلاقی ڈھلتے ہیں اس میں اشتراک عمل کی روح خلوص پر مبنی ہوتی ہے اور دائمی قربت کی بنا پر پائدار بھی ہوتی ہے۔ اس کی رکنیت پیدائشی اور جبری ہوتی ہے ان میں سے اہم ترین بنیادی جمعیت گھر یا خاندان ہے۔

ثانوی جمعیتیں معاشرہ کے مسلم روابط و تعلقات کو قائم کرنے اور معاشرتی ضروریات و مقتضیات کو پورا کرنے کے لئے عمل میں آتی ہیں اور یہ وہ ادارے ہوتے ہیں جن کی بنیاد کسی تخیل پر مبنی ہوتی ہے اور اس کے طریق کار کا ایک خاص ضابطہ ہوتا ہے جس کے احترام پر معاشرہ مجبور ہوتا ہے۔ (۵) قبل از اسلام عرب معاشرہ میں بھی یہ دونوں قسم کی جمعیتیں موجود تھیں جن کی بنیاد علم و ہدایت کی بجائے جہالت و شیطنت کے اصولوں پر تھی، جن کا محور ایقان حسب و نسب اور ایمان عصبيت و قبائلیت اور تقلید آباء کا عقیدہ تھا۔ مذہبی عقاید ان کی خواہشات کے تابع تھے۔ ان کا تمدن و معاشرت، سیاست و معیشت اور اخلاق و اطوار سب تقلید آباء اور عصبيت حسب و نسب کے عقیدہ پر قائم تھے۔ شعر جاہلی، خطبات جاہلیہ اور قرآن و حدیث سب اس امر پر روشنی ڈالتے ہیں۔ پہلے شعر جاہلی سے چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

معاویہ بن مالک بن جعفر بن کلاب موعود الحكماء اپنے ایک مشہور قصیدہ میں کہتا ہے۔

حشد لهم مجد لهم

کرم و اعمام لهم و جدود (۶)

انی امرؤ من عصبہ مشہورۃ

جغرافیہ نویسوں نے اباہم سیدا و اعانہم

ترجمہ : میں ایک مشہور جماعت کے چیدہ اشخاص میں سے ہوں جن کو بہت بڑی بزرگی ورثہ میں ملی ہے۔ انہوں نے اپنے باپ کو سردار پایا اور بزرگی نے ان کی مدد کی اور وہ اجداد و اعمام والے لوگ ہیں۔ ایک اور شاعر عوف بن الاحوص کہتا ہے :

و لكن نلت مجد اب و خال و كان اليهما ينمي العلاء (۷)

ترجمہ : لیکن مجھے تو ددھیال و ننھیال کی بزرگی حاصل ہے اور بلندی و شرافت انہی کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

بنی نمیر کا ایک شاعر فخریہ انداز میں کہتا ہے

قآ بائی سراة بنی نمیر و اخوالی سراة بنی کلاب (۸)

میرے ددھیال بنو نمیر کے سردار ہیں اور میرے ننھیال بنو کلاب کے سردار ہیں۔ عمرو بن ہذیل العبدی مالک بن مسمع کی ہجو کرتے ہوئے طنزیہ کہتا ہے۔ وما تستوی احساب قوم تورثت قدیما و احساب نبتن مع البقل (۹)

ان لوگوں کا حسب جنہیں وراثت میں بزرگیاں قدیم سے ملی ہوں اور ان لوگوں کا حسب جو سبزی کے ساتھ اگے ہوں، کبھی برابر نہیں ہوسکتے۔

وہ صرف اپنے آباء و اجداد کے کارناموں پر فخر کرنے پر قانع نہیں ہوتے تھے بلکہ ان کے روایاتی کارنامے تقلیداً سرانجام دینے کو بھی ضروری سمجھتے تھے۔ مثلاً ایک شاعر کہتا ہے :

لسنا و ان احساننا کرمت یوماً علی الاحساب نتکل

نبی کما کانت اوائلنا تبی و نفعل مثل ما فعلوا (۱۰)

ہم ایک دن کے لیے بھی اپنے آباء و اجداد کے کارناموں پر قناعت نہیں کرتے، اگرچہ ان کے کارنامے شاندار ہیں ہم ان کی روایات کو باقی رکھتے ہیں اور انہی کی طرح کارہائے نمایاں سرانجام دیتے ہیں۔

معاشرہ میں حسب و نسب کی بزرگی کے اس اثر و نفوذ کے پیش نظر بعض اوقات کچھ لوگ اپنے آپ کو دوسروں کے آباؤ اجداد سے منسوب کر لیتے تھے۔ بنی قیس بن اعلیہ کا ایک شاعر اسی امر کی نشاندہی کرتے ہوئے کہتا ہے

انا بنی نہشل لا ندعی لاب عنہ ولا ہو بالآباء یشرینا (۱۱)

ترجمہ: ہم نہشل کی اولاد ہیں نہ ہم اسے چھوڑ کر اپنے آپ کو کسی دوسرے کے باپ سے منسوب کرتے ہیں اور نہ وہ ہمیں دوسروں کے ہاں بیچ دیتا ہے۔

آباء و اجداد کے کارناموں پر مغفرت کا نتیجہ باہمی منافرت اور انتشار کی صورت میں ظاہر ہوتا۔ اسی سے فساد فی الارض اور خونریزی شروع ہو جاتی۔ مغفرت اس سوسائٹی کا ایک معاشرتی شعار تھا چنانچہ اشعث بن قیس الکندی کہتا ہے۔

فمن قال کلا او اتانا بخطہ ینافرنہ فیہا فنحن نغاطر

تعالوا قنوا کی یعلم الناس اننا لہ الفضل فیما اورثہ الا کابر (۱۲)

ترجمہ: پس جو انکار کرتا ہے یا نیزہ لے کر ہمارے مقابلے پر آتا ہے ہم اسے نیزہ کا نشانہ بناتے ہیں۔ آؤ اور ٹھہر کر مقابلہ کرو تاکہ اوگوں پر واضح ہو جائے کہ ہم میں سے کس کے بزرگ وراثت میں بزرگی چھوڑ گئے ہیں۔ گویا اس معاشرہ میں جہاں حسب و نسب کی عصبيت اجتماعیت کی بنیاد تھی وہاں انتشار و افتراق کا بنیادی سبب بھی تھی۔

خطبات جاہلیہ سے چند مثالیں:

عقلمہ بن علائہ بن عوف الاحوص اور عامر بن الطفیل میں جب منافرت ہوئی تو عامر بن الطفیل نے اسے کہا: ”واللہ انی لاکرم منک حبیباً و اثبت منک نسباً و اطول منک قصباً...“ خدا کی قسم میں تجھ سے حسب کے لحاظ

یہ زیادہ کریم ، نسب میں زیادہ ثابت اور ملحوظ جثہ زیادہ مضبوط ہوں۔ عقیدہ کا جواب بھی یہی تھا کہ تم جسم سہی میں کمزور سہی ، تم خوبصورت سہی میں قبیح سہی ، لیکن میں تمہیں حسب نسب میں مقابلے کی دعوت دیتا ہوں۔

کسریٰ نوشیروان کے سامنے جب مختلف اشراف العرب نے اپنے اپنے مفاخر بیان کیے تو اس وقت بھی ہر ایک کا سرمایہٴ افتخار یہی حسب و نسب تھا (۱۲) احادیث میں بھی متعدد روایات سے عربوں کی نسب پرستی کا ثبوت ملتا ہے۔

عن ابی مالک الاشعری ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اربع فی امتی من امر الجاہلیہ لا یترکونہن الفخر فی الاحساب و الطعن فی الانساب و الاستسقا بالنجوم و النیاحہ (۱۳)۔

ترجمہ : حضرت ابو مالک الاشعری سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری امت میں جاہلیت کی چار چیزیں اسی طرح رہیں گی کہ لوگ انہیں نہیں چھوڑیں گے (ایک نہ ایک گروہ ایسا ضرور رہے گا جو ان کو کچھ نہ کچھ اپنائے رکھے گا)۔ آباء و اجداد کی روایات پر فخر ، انساب میں طعن ، ستاروں کے ذریعے بارش طلب کرنا ، نوحہ کرنا۔

اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف ارشادات میں حسب و نسب کے باطل عقیدہ کی مذمت کر کے حسب و نسب کے مفہوم میں وسعت اور حقیقت پیدا کی گئی ہے۔ ایک مرتبہ ارشاد فرمایا : العصب المال و الکرم التقویٰ۔ انسان کی کمائی اس کا حسب اور تقویٰ اس کی بزرگی (بمنزلہ نسب) ہے (۱۴) ایک اور روایت میں آیا ہے۔ کرم المؤمن تقواہ و دینہ حسبہ مؤمن کی بزرگی (نسب) اس کا تقویٰ اور اس کا دین (اعمال) اس کا حسب ہے (۱۵) حضرت ابو ذرؓ نے جب اپنے غلام کو اس کی ماں اور نسب کے بارے میں عار دلائی تو رسول اللہ کی زبان سے یہ کلمات نکلے ” اِنَّکَ امِیْرٌ مِنْکَ

جاہلیہ۔“ (تم ایسے شخص ہو جس میں ابھی جاہلیت کی عادت پائی جاتی ہے) اس حدیث میں حسب و نسب پر فخر کر کے قبل از اسلام کے معاشرہ میں انتشار و افتراق پھیلانے کی عادت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے (۱۷)

قرآن مجید میں بھی نہایت تاکید کے ساتھ تفہیم کے انداز میں انسانیت کو اس شیطانی حربہ ”خُلِقْتُم مِّن نَّارٍ وَخُلِقْتُم مِّن طِينٍ“ سے محفوظ رہنے کی تلقین کی گئی ہے۔ چونکہ حسب و نسب پر ایمان نہ صرف کبر و غرور کی جڑ ہے بلکہ یہ شیطانی عصبيت بنی نوع انسان کی گردن میں اندھی تقلید کا ایسا طوق بن جاتی ہے جس سے انسانی فکرو فہم اور قلب و نظر کے تمام قوی شل ہو جاتے ہیں، انسان اپنے خالق حقیقی کو ایک کونے میں بٹھا کر کئی مصنوعی خالقوں کا بندہ بن جاتا ہے، ارتقائے انسانیت کی تمام راہیں مسدود ہو کر رہ جاتی ہیں، اور زمین پر معاشرتی تخریب شروع ہو جاتی ہے، کھوٹے اور کھرے کی تمیز باقی نہیں رہتی، اندھی تقلید کے جنون میں تحقیق و تدقیق اور تنقید و تفکر کے اعمال ناقابل معافی جرائم سمجھے جاتے ہیں، اس کی اصلاح ہدایت الہی انسانی فکرو نظر کو بیدار کر کے کرتی ہے۔ اقوام ماضیہ کی گمراہی کا سبب آباء و اجداد کی روایات کی اندھی تقلید اور ان پر ایمان تھا۔ کتاب اللہ نے اس حقیقت کی مختلف مقامات پر وضاحت کی ہے۔

و اِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوا بَل نَتَّبِعُ مَا الْفِئَا عَلَيْهِ اٰبَاؤُنَا

اَوْ لَوْ كَانْ اٰبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُوْنَ (البقرة - ۱۷۰)

اور جب ان لوگوں سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ہے اس کی پیروی کرو تو کہتے ہیں نہیں بلکہ ہم تو اس چیز کی پیروی کریں گے جس پر اپنے باپ دادا کو پایا کیا اگرچہ ان کے باپ دادا نہ کچھ سمجھتے ہوں اور نہ سیدھے راستے پر ہوں (تب بھی وہ ان ہی کی تقلید کئے جائیں گے۔)

سورہ لقمن میں اس اندھی تقلید کی راہ پر چلنے والوں کے متعلق ارشاد ہوتا ہے۔

الم تروا ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض واسخ
 عليكم نعمه ظاهرة و باطنه - و من الناس من يجادل في الله بغير
 علم ولا هدى ولا كتب منير۔ و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالو
 بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا اولو كان الشيطان يدعوهم الى
 عذاب السعير (لقمن - ۲۰ - ۲۱)

ترجمہ : کیا تم لوگوں کو یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے
 تمہارے کام پر لگا رکھا ہے جو کچھ بھی آسمانوں میں ہے اور جو کچھ بھی زمین
 میں ہے اور اس نے تم پر اپنی ظاہری اور باطنی تمام نعمتیں پوری کر دی ہیں۔
 لوگوں میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو اللہ کے بارے میں بغير کسی علم ، ہدایت
 اور روشن کتاب کے جھگڑتے ہیں اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ
 نے نازل فرمایا ہے اس کا اتباع کرو تو وہ کہہ دیتے ہیں نہیں بلکہ ہم تو
 اس کا اتباع کریں گے جس پر ہم نے اپنے آباء و اجداد کو پایا ہے کیا اگرچہ
 شیطن ان کو عذاب دوزخ کی طرف بلاتا ہو تب بھی (وہ اس کی اتباع کئے
 جائیں گے)

اس قسم کے بلا تحقیق و استدلال ہٹ دھرمی کرنے والے لوگوں کے متعلق
 جو نہ آیات کائنات میں غور و فکر کر کے اپنے خالق حقیقی کے بتائے ہوئے طریق
 پر زندگی گزارنے کے لئے تیار ہوتے ہیں اور نہ کسی دلیل و برہان کو ماننے
 کے لئے تیار ہوتے ہیں، قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے :-

و كذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا
 آباءنا على امه و انا على اثرهم مقتدون۔ قالوا لو جئناكم باحدى ما
 وجدتم عليه آباءكم قالوا انا بما اوستم به كفرنا (الزخرف - ۲۳ - ۲۴)

ترجمہ : اور اسی طرح ہم نے آپ سے پہلے کسی بستی میں کوئی پیغمبر نہیں بھیجا مگر وہاں کے خوش حال لوگوں نے یہی کہا کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک طریقہ پر پایا ہے اور ہم بھی ان ہی کے پیچھے چلے جا رہے ہیں۔ اس پر ان کے پیغمبر نے کہا کہ کیا (رسم آباء ہی کا اتباع کئے جاو گے) اگرچہ میں منزل مقصود پر پہنچانے والا اس سے بہتر طریقہ تمہارے پاس لے آؤں جس پر تم نے اپنے آباء کو پایا ہے کہنے لگے ہم تو اس دین کو مانتے ہی نہیں جو تمہیں دے کر بھیجا گیا ہے۔

غرض قبل از اسلام عرب معاشرہ کی تنظیم کا بنیادی عامل یہی نسب کا رشتہ تھا اور اس رشتہ کے علاوہ ان کے ہاں کوئی ایسا دین نہ تھا جس کے احکام کی پابندی ان پر لازمی قرار پاتی اور جو ان کی اجتماعی وحدت کے بندھنوں کو مضبوط کرتا۔

یہی وجہ ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دین ”الاسلام“ کی تبلیغ شروع کی، پہلے پہل تو لوگ اسے سنتے رہے اور مذاق اڑاتے رہے۔ لیکن جب آپ نے ان کے بتوں کی مذمت کی اور ان کے آباء واجداد کے کفر پر مرنے کے بارے میں اعلان کیا تو وہ آپ کے سخت دشمن ہو گئے اور آپ سے نفرت کرنے لگے (۱۸)۔ اسی امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا فتعظم علی العرب ان یتروا دین آباءہم فخص اللہ المهاجرین الاولین بن قوسہ بتصدیقہ۔ (۱۹) عربوں کو اپنے آباء واجداد کی دینی روایات چھوڑنا شاق گذرتا تھا پس اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قوم ہی سے مہاجرین اولین کو آپ کی تصدیق کے لئے مستغیب فرمایا۔

آباء واجداد پر بغر و غرور کرنا عربوں کی گھٹی میں ہڑ چکا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن جو خطبہ دیا اس میں آپ نے قریش کو مخاطب کر کے فرمایا۔

یا معشر قریش ! ان الله قد اذهب عنكم نفوة الجاهلية و تعظمها
بالآباء۔ الناس من آدم و آدم خلق من قراب ثم تلا۔ یا ایہا الناس
انا خلقناکم من ذکر و انثی۔ ... (۲۰)

(اے گروہ قریش اللہ تعالیٰ نے جاہلیت کی نفوت اور آباء واجداد کے نام پر عظمت کے اظہار کو تم سے دور کر دیا ہے۔ تمام انسان آدم کی اولاد ہیں اور آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا کئے گئے) اس کے بعد آپ نے قرآن مجید کی سورة الحجرات کی آیت نمبر ۱۳ تلاوت فرمائی جو اسلامی معاشرہ میں عزت و احترام اور عظمت و بزرگی کا بنیادی اصول واضح کرتی ہے ”اے لوگو ہم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمہیں شعوب و قبائل میں تقسیم کیا تاکہ تم ایک دوسرے کو شناخت کر سکو خدا تعالیٰ کے نزدیک تم میں سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہو“

اس عرب معاشرہ میں حسب و نسب کی بناء پر عصبيت اور نسل کی بنیاد پر معاشرتی جمیعتوں کی تقسیم میں ان کے قدرتی و سائل اور بنیادی ذرائع معاش کا بھی بہت دخل تھا۔ زمین جو پیدائش دولت و معاش کا منبع و مصدر ہے زیادہ تر ریگستانی اور چٹیل تھی اگر بعض مقامات پر زرخیز و قابل کاشت تھی تو وہ بھی باران رحمت کی منتظر و محتاج، کاروا نہائے تجارت کے مال و اسباب کے لئے وہ دوسروں کے محتاج تھے۔ صنعت و حرفت کے لئے ان کے پاس خام مال اس قدر کم تھا کہ وہ اپنی ضروریات کو بھی پورا نہیں کر سکتے تھے۔ قدرتی اور جغرافیائی حد بندیوں نے انہیں اس طرح محصور کر رکھا تھا کہ وہ کبھی کسی مہذب و متمدن سلطنت کے زیر اثر نہیں آئے تھے۔ اس لئے ابھی تک وہ معاشرتی لحاظ سے فطرت و جبلت صحیحہ کے زیادہ قریب تھے۔ ان کی پوری آبادی اپنی معاشرتی احتیاجات کے پیش نظر بدویت و حضریت میں منقسم تھی انہیں حصول معاش کے لئے جان جوکھوں میں ڈالنا پڑتی۔ تلاش معاش میں وہ اکثر باہم دگر برسر پیکار رہتے۔ تلاش معاش میں صحرا، چٹیل میدانوں،

اور خشک پہاڑوں کی خاک چھاننا پڑتی، گرم سرد ہواؤں میں مارے مارے بھرتے۔ اس زندگی نے انہیں نہایت جفاکش، جبری، بہادر اور جنگجو بنا رکھا تھا۔ ہانی کے ذخائر سرسبز و شاداب چراگاہوں اور زرخیز مقامات کی تلاش میں جب وہ نکلتے تو اکثر اوقات لڑائی جھگڑے کی نوبت آجاتی۔ معاشی تنگدستی اور مفلوک حالی کی بنا پر بدو آبادی اکثر اوقات کاروانہائے تجارت کو بھی لوٹ لینے پر آمادہ ہوجاتی۔ ان جغرافیائی اور معاشی عوامل نے بھی انہیں حسب و نسب کی بنا پر معاشرتی طبقہ بندی کرنے پر مجبور کر رکھا تھا۔ اور کسی بھی تہذیب و تمدن سے مغلوب نہ ہونے کی بنا پر ان میں ابھی فطرتی قربت داری کی محبت کا عنصر بھی غالب تھا۔

حواشی

- (۱) ۱۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام - نیو ایڈیشن ۱۹۶۵ء - ج ۱ ص ۸۸۴
- ۲۔ کتاب العرب قبل الاسلام - جرجی زیدان - قاہرہ ۱۹۳۹ء - ص ۱۵۴
- ۳۔ ارض القرآن - سید سلیمان ندوی - مطبع معارف اعظم کلہ ۱۹۵۵ء ج ۱ - ص ۵۸
- (۲) ۱۔ معجم ما استعجم - عبداللہ بن عبد العزیز البکری - قاہرہ ۱۹۴۵ء ج ۱ - ص ۱ تا ۹۰
- ۲۔ نہایت الارب فی معرفۃ النساب العرب - ابو العباس احمد القلقشنندی - قاہرہ ۱۹۵۹ء ص ۱۶
- ۳۔ Sir Henry Smith-Historian's history of the world. نیویارک-۱۹۰۴ء ج ۸ ص ۳-۲
- ۴۔ ارض القرآن - سید سلیمان ندوی - مطبع معارف اعظم کلہ ۱۹۵۵ء ج ۱ - ص ۶۹ تا ۸۷
- ۵۔ Islam ڈاکٹر حسن ابراہیم - بغداد ۱۹۶۷ء ص ۱۶
- (۳) حجت اللہ البالغہ - احمد شاہ ولی اللہ - مطبوعہ مصر ۱۳۲۲ھ ج ۱ - ص ۹۹
- (۴) حجت اللہ البالغہ - احمد شاہ ولی اللہ - مطبوعہ مصر ۱۳۲۲ھ ج ۲ - ص ۹۱
- (۵) Emory S. Bogardus - Sociology نیویارک - ۱۹۵۴ء ص ۱۰ تا ۱۵
- (۶) مفضلیات - الفضل بن محمد الخیری - مطبوعہ دارالمعارف - مصر ۱۹۵۲ء ص ۳۵۶
- (۷) ایضاً ص ۱۷۵
- (۸) دیوان العمید - ابو تمام الطائی - باب الحماس
- (۹) ایضاً - باب الہجاء

- (١٠) ايضاً باب الاضياف والرائج
- (١١) ايضاً باب العمام
- (١٢) نهاية الارب في معرفة النسب العرب - ابو العباس احمد القلقشندى بغداد ١٩٥٩ ص ١١١
- (١٣) جمهرة خطب العرب - احمد زكى صفوت - قاهره - ١٩٦٢ ج ١ - ص ٣٢
- (١٤) مسند - ١ - الامام احمد بن حنبل الشيباني - قاهره - ط اول ج ٥ ص ٣٣٢
- ٢ - صحيح مسلم - الامام مسلم بن الحجاج القشيري - كتاب الجنائز باب ٣٩
- (١٥) مسند الامام احمد بن حنبل الشيباني جلد ٥ ص ١٠
- (١٦) الموطن - امام مالك بن انس - كتاب الجهاد - باب ٣٥
- (١٧) صحيح بخارى - امام محمد بن اسماعيل البخارى - كتاب الايمان -
- (١٨) الطبقات الكبرى - ابن سعد - بيروت ١٩٥٤ ج ١ - ص ١٩٩
- (١٩) جمهرة خطب العرب - احمد زكى صفوت - قاهره ١٩٦٢ ج ١ ص ١٤٣
- (٢٠) ايضاً ج اول - ص ١٥٣



اخبار و افکار

ولائع نگار

۴ مارچ ۷۲ء : مغربی جرمنی کے ڈاکٹر ہانز ارنسٹ (Hans Ernest) ”ناظم الامور دفتر اطلاعات و نشریات برائے پاکستان، ہندوستان، نیپال، سیلون اور برما“ نے ادارہ تحقیقات اسلامی کے ڈائریکٹر سے ملاقات کی اور ان کی معیت میں ادارے کے مختلف شعبوں کا معائنہ کیا۔

ڈاکٹر ارنسٹ اسلامی علوم سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ انہوں نے مشرقی تہذیب اور اسلامی ثقافت پر کتابیں لکھی ہیں۔ فارسی اور جرمن کی ترویج کے لئے مشہد میں ایک ثقافتی مرکز قائم کرنے کے سلسلے میں ان دنوں مختلف ملکوں کا دورہ کر رہے ہیں۔ وہ اپنے کام کا دائرہ متعلقہ ممالک خصوصاً پاکستان تک وسیع کرنا چاہتے ہیں۔ انہوں نے ادارہ تحقیقات اسلامی میں جاری مختلف تحقیقی منصوبوں کے متعلق معلومات حاصل کیں اور اس کی مطبوعات سے دلچسپی کا اظہار کیا۔ کتب خانے کو انہوں نے استعجاب اور استحسان کی نظر سے دیکھا۔

۱۰ مارچ ۷۲ء : ادارہ کے سیمینار ہال میں ایک مجلس مذاکرہ منعقد ہوئی،

جس میں ادارہ کے ایک سینئر رفیق احمد حسن صاحب نے Modern Trends on Ejmā (اجماع کے بارے میں جدید رجحانات) کے موضوع پر ایک مقالہ پڑھا۔ یہ مقالہ درحقیقت ان کی زیر تصنیف کتاب The Doctrine of Ejmā in Islam (اسلام میں اصول اجماع) کے ایک حصہ کا خلاصہ تھا۔ مقالہ پڑھنے سے پہلے ادارہ کے ڈائریکٹر ڈاکٹر محمد صفیر حسن صاحب معصومی نے اجماع کی تعریف، اس کا تصور، اور اس کی اہمیت پر روشنی ڈالی۔ مقالہ کے شروع میں مقالہ نگار نے بتایا کہ اجماع کا تصور اسلام میں وحدت فکر اور استحکام پیدا کرنے کے لئے وجود

میں آیا تھا۔ اصول فقہ کی کتابوں میں اس کے متعلق جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم سے ہی اس کے بارے میں شدید اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اسلام میں اجماع چونکہ دوسرے مذاہب میں منظم اداروں کی طرح کوئی ادارہ نہیں ہے، اس لئے دور حاضر کے بعض مفکرین نے اس کی فعالیت پر اپنے شبہات کا اظہار کیا ہے، اور وہ اس کو ایک منظم ادارہ کی حیثیت سے ہی مفید سمجھتے ہیں۔

مقالہ میں شاء ولی اللہ، مولانا عبید اللہ سندھی، سید احمد خان، ڈاکٹر محمد اقبال، مفتی محمد عبدہ، اور پروفیسر گب (H. A. R. Gibb) کے اجماع کے بارے میں خیالات کا جائزہ پیش کیا گیا۔ شاہ ولی اللہ مجتہدین کے ایسے اجماع کو جس میں ایک شخص کا بھی اختلاف نہ ہو، محال سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں اجماع کی حقیقت یہ ہے کہ خلیفہ وقت اہل الرائے کے مشورے کے بعد جو حکم نافذ کرے اور وہ پوری امت اسلامیہ میں جاری و ساری ہو جائے اس کو اجماع کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں خلافت راشدہ، بالخصوص حضرت عثمان کے بعد صحیح معنی میں کوئی اجماع نہیں ہوا۔ دور فاروقی کے اجماع کو وہ بہت اہمیت دیتے ہیں۔ مولانا عبید اللہ سندھی صحابہ کے تعامل کو سنت اور تابعین کے تعامل کو اجماع سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں ہر دور میں اہل الرائے کے باہمی مشورے کثرت رائے اور بحث و مباحثے کے بعد جس رائے پر اتفاق ہو جائے، وہی اجماع ہے۔ اہل اجماع کے لئے وہ ”والذین اتبواہم باحسان“ کی صفت لازمی سمجھتے ہیں۔ سید احمد خان صرف اس اجماع کو مانتے ہیں جو قرآن و سنت کی نصوص پر مبنی ہو۔ اجماع ان سے علیحدہ کوئی دلیل شرعی نہیں ہے۔ ڈاکٹر اقبال اجتہاد و اجماع کے ذریعہ بدلتے ہوئے حالات میں قرآن و سنت پر مبنی نئے قوانین بنانا چاہتے ہیں۔ وہ مسلمان منتخب نمائندہ اسمبلیوں کے اجماعی فیصلوں کو اجماع سمجھتے ہیں۔ لیکن ان اسمبلیوں میں وہ ہر فن کے ماہرین، جید علماء اور دانشوروں کی نمائندگی ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں علماء اصول نے جس

اجماع کا تصور پیش کیا ہے وہ ایک بہت اچھا نظریہ ہے ، لیکن عملی طور پر منظم نہ ہونے کے سبب اس کی کوئی افادیت نہیں ۔ مفتی محمد عبدہ اجماع کے تصور کو بہت وسعت دینا چاہتے ہیں۔ اجماع کو وہ صرف مجتہدین تک محدود نہیں کرتے۔ بلکہ ان کے خیال میں قرآن مجید جن کو اولوالامر کہتا ہے درحقیقت وہی اہل اجماع ہیں۔ اولوالامر سے مراد قطعاً مجتہدین نہیں ہیں۔ اس لئے ان کے خیال میں اہل اجماع میں وہ تمام لوگ داخل ہیں جن پر عام لوگ اپنے دینی و دنیوی امور میں اعتماد کرتے ہوں۔ ایسے لوگ ہر معاشرہ میں جانے پہچانے ہوتے ہیں ، اسمبلیوں میں کسی مسئلہ پر ان کا اتفاق رائے اجماع کے حکم میں ہے۔ مفتی عبدہ بھی ڈاکٹر اقبال کی طرح منتخب نمائندہ اسمبلیوں کے اجماعی فیصلہ کو اجماع سمجھتے ہیں۔ سنسٹرین میں پروفیسر گب اجماع کے بارے میں قدیم نظریئے کے مؤید ہیں۔ انہیں ان مفکرین کی رائے سے اختلاف ہے جو اس کو کلبسائی نظام کی طرح ایک منظم ادارہ بنانا چاہتے ہیں۔ اجماع کو وہ ملت کی آواز ، امت کا اجتماعی ضمیر اور پختہ عزم کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں اجماع ، امت کا ایسا متفقہ فیصلہ ہے جو ووٹوں کے شمار ، اور کسی مجلس میں ہنگامی اتفاق سے حاصل نہیں ہوتا ، بلکہ یہ ایک طویل مدت تک آہستہ آہستہ نامحسوس طریقہ سے اجتماعی رائے کے دباؤ کے ساتھ آگے بڑھتا ہے ، اور امت میں خود بخود اس کا ظہور ہوتا ہے۔ جن معاشروں کی بنیاد منظم مذہبی اداروں پر نہیں ہوتی ، بلکہ اختلاف رائے پر مبنی ہوتے ہیں ، اور اجماع جیسے تصور کے ساتھ وہ مربوط ہوتے ہیں ، ان میں قدیم روایات کو بہت اہمیت دی جاتی ہے۔ ان میں اولاً تو تبدیلی بہت کم آتی ہے ، بلکہ تبدیلی کو حتی الوسع روکا جاتا ہے ، اور جہاں تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے وہاں بہت آہستہ اور نامحسوس طور پر ہوتی ہے۔ اگر معاشرہ کا تصوراتی نظام ہر لمحہ بدلنے لگے ، یا تبدیلی کے لئے ہر وقت تیار رہے ایسی صورت میں اجتماعی ضمیر کو سند ماننا ناممکن ہے۔ مقالہ نگار نے آخر میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ اسمبلیوں یا مذہبی

تنظیموں اور اداروں کے فیصلوں کو ہم عارضی اور وقتی اجماع تو کہہ سکتے ہیں لیکن اجماع است اس وقت تک نہیں کہا جا سکتا جب تک پوری امت اس کی توثیق نہ کر دے۔ اور ظاہر ہے یہ ایک مدت گزرنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

مقالہ ختم ہونے کے بعد سوالات کا سلسلہ شروع ہوا۔

س : جب اجماع کی بنیاد سند پر ہے ، جو یقیناً قرآن و سنت سے ماخوذ ہوتی ہے ، تو پھر اجماع کی کیا ضرورت ہے ؟

ج : علماء اصول نے اس اعتراض کو مخالفین اجماع کی طرف سے کتابوں میں خود نقل کیا ہے۔ اور اس کے جوابات دئے ہیں۔ لا اجماع الا عن سند“ درحقیقت ایک گروہ کا قول ہے ، عام علماء اصول اجماع کے لئے سند ضروری نہیں سمجھتے۔ اجماع کے بارے میں انہوں نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ اجماع کی بنیاد یقیناً قرآن و سنت سے ماخوذ کسی دلیل پر ہوتی ہے۔ اور یہ دلیل اکثر معلوم ہوتی ہے۔ تاہم جن مسائل میں قدیم سے اجماع چلا آ رہا ہے اور اس کی دلیل معلوم نہیں ، اس اجماع کو بھی یہ سمجھ کر حجت مانا جاتا ہے کہ قرون اولیٰ میں جن لوگوں نے اس پر اتفاق کیا تھا ان کو اس کی دلیل ضرور معلوم ہوگی ، جو ہم تک نہیں پہنچ سکی۔

س : ادلہ اربعہ میں اجماع ایک مستقل شرعی دلیل ہے ، یا قرآن و سنت کے تابع ہے ؟

ج : اجماع کو قرآن و سنت سے علیحدہ ایک مستقل شرعی دلیل سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ بہت سے مسائل میں قرآن و سنت میں حکم موجود ہونے کے باوجود اختلاف تعبیر کے سبب اختلاف ناگزیر ہے۔ اور اس بات کا فیصلہ کرنا کہ کون سی رائے درست ہے مشکل ہوتا ہے۔ اجماع اس اختلاف کو دور کر کے صحیح و درست رائے کو بتلاتا ہے۔ جو رائے اس کے خلاف ہوتی ہے اس کو مرجوح سمجھا جاتا ہے ، اور اس پر عمل نہیں ہوتا۔

س : مقالہ نگار نے ڈاکٹر اقبال پر، ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب کی جو تنقید پیش کی ہے وہ درست نہیں ہے۔ ڈاکٹر اقبال اجتہاد و اجماع کو جو صدیوں سے ایک نظریہ بن کر رہ گئے ہیں، عملی شکل دینا چاہتے تھے۔ اسمبلیوں میں وہ ماہرین فن اور مخلص نمائندے چاہتے تھے، جن کے ساتھ علماء کی ایک جماعت بھی موجود ہو۔ ایسی صورت میں ان کے فیصلے اجماع کہے جاسکتے ہیں۔

ج : ڈاکٹر یوسف نے اپنی تنقید کے شروع میں یہ بات کہی ہے، جو بہت بنیادی ہے، کہ اجتہاد ایک ناقابل انتقال حق ہے جو کسی مجتہد سے چھینا نہیں جاسکتا۔ اجماع کے قدیم نظریہ کے مطابق ایک دور میں موجود ایسے تمام مجتہدین کا اتفاق جو اجماع کے اہل ہیں اجماع کی صحت کے لئے ضروری ہے۔ ایسی صورت میں چند مجتہدین کی اسمبلی میں نمائندگی نام مجتہدین و علماء کی قائم مقام نہیں ہو سکتی۔ اور جو مجتہدین اسمبلی کے رکن نہیں ہیں ان سے اجتہاد کا حق نہیں چھینا جاسکتا۔ اس لئے اسمبلی کے فیصلے علماء اصول کی تعریف کے مطابق اجماع کے حکم میں نہیں آتے۔ تاہم ان کی اپنی جگہ اہمیت ہے، کیونکہ قرآن مجید نے شوری کا حکم دیا ہے، اگر یہ فیصلے قرآن و سنت کے خلاف نہیں ہیں نو بلاشبہ ان کی حیثیت شرعی قانون کی ہوگی۔ ڈاکٹر یوسف صاحب نے اپنی تنقید میں اجماع کے نظریہ اور اس کے طریق عمل کو بہت واضح طور پر بتایا ہے، جو کسی طرح بھی اسمبلیوں پر منطبق نہیں ہوتا۔

۱۸ مارچ ۷۲ء : وزیر قانون جناب محمود علی قصوری نے، جو ادارہ تحقیقات اسلامی کے چیئر مین بھی ہیں، ادارے کا معائنہ کیا۔ سیمینار ہال میں ارکان ادارہ سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے اسکالرز کو انہماک سے کام کرنے کی تلقین کی، ان ذمہ داریوں کا احساس دلایا جو ان پر ایک ایسے ادارے کے رکن ہونے کی حیثیت سے عائد ہوتی ہیں جس کا مقصد اس دور میں مسلمانوں کی رہنمائی ہے۔ انہوں نے علم و تحقیق کے ساتھ عمل کی ضرورت پر بھی زور

دیا :- انہوں نے فرمایا ادارہ تحقیقات اسلامی کے ارکان کو کم از کم ظاہری احکام اسلام مثلاً نماز روزے کی پابندی میں کوتاہی نہیں کرنی چاہیے۔ تحقیقی کام کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ جنہوں نے تنہا وہ کام کیا جو پچاس ادارے مل کر نہیں کر سکتے۔ آزادی فکر کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے بتایا کہ امام ابو حنیفہ خود اس کے بہت بڑے علمبردار تھے اسی لئے ان کے دور میں انہیں اہل الرائے کہا جاتا تھا۔ لیکن بعد میں ان کے متبعین نے تقلید کو اپنا لیا۔ امام ابو حنیفہ نے جہاں اس کام کو چھوڑا تھا آپ کو وہاں سے آگے بڑھانا ہے۔ انہوں نے کہا آزادی فکر کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام کی نئی تعبیر کی جائے۔ البتہ نئے مسائل میں اسلام کا نقطہ نظر معلوم کرنے کے لئے فکر کا استعمال ضروری ہے۔ انہوں نے کہا یہ ادارہ اس لئے نہیں ہے کہ مستشرقین کے کاموں کو دہرایا جائے۔ آپ کو ایسا کام کرنا چاہئے جو اسلام کی روح کو باقی رکھتے ہوئے عہد حاضر میں جدید مسائل کو حل کرنے میں ہماری صحیح رہنمائی کر سکے۔ انہوں نے ادارہ تحقیقات اسلامی کی ضرورت و اہمیت پر زور دیتے ہوئے اس کو فعال بنانے کی تمنا کا اظہار کیا۔

ادارہ تحقیقات اسلامی ایمپلائز ایسوسی ایشن

پچھلے دنوں ادارہ تحقیقات اسلامی کے تمام ارکان کا ایک اجتماع ہوا جس میں یہ اتفاق رائے ایک ایسوسی ایشن بنانے کا فیصلہ کیا گیا اور ایک عبوری دستور منظور کیا گیا۔ اس دستور کے تحت ایسوسی ایشن کے عہدیداروں کا انتخاب کیا گیا جس کے نتیجہ میں جناب محمد یوسف گہڑا یہ کو بلا مقابلہ صدر منتخب کیا گیا اور سکرٹری کے عہدے کے لئے انتخاب کیا گیا جس میں جناب عطا حسین کامیاب ہوئے اور جناب توکل حسین صدیقی کو بحیثیت خزانچی بلا مقابلہ منتخب کیا گیا۔

ایگزیکٹو کمیٹی کے لئے دس ارکان منتخب کیے گئے۔ جناب ڈاکٹر دہطلق خالد، جناب ظفر علی، جناب ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی، جناب احمد خان، جناب سید پرہان نقیب، جناب عبد الرزاق، جناب ضیاء احمد، جناب محمد حسین چودھری، جناب شاہ عالم، اور جناب سرفراز بحیثیت اراکین منتخب کیے گئے۔

انتخابات کے بعد ایک ہر وقار تقریب میں عارضی صدر جناب حافظ محمد طفیل نے منتخب عہدے داروں سے حلف وفاداری لیا۔ اس تقریب میں ڈائریکٹر ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی صاحب اور سکریٹری جناب اعجاز احمد زبیری صاحب نے بھی شرکت کی۔

ایسوسی ایشن کے دستور کی منظوری کے لئے خصوصی اقدامات کئے جارہے ہیں۔

تبصرے کے لئے درج ذیل کتب موصول ہوئیں۔

تاریخ کشمیر تصنیف سید محمود آزاد۔

حضرت معاویہ اور تاریخی حقائق تصنیف مولانا محمد تقی عثمانی۔

مقام صحابہ تصنیف مولانا مفتی محمد شفیع۔

تذکرہ حضرت ایشاں تصنیف میاں اخلاق احمد۔

اعتذار

ادارے کو انسوس ہے کہ مسٹر محمد یوسف گورابہ کے مضمون ”اسلامی طبی ہدایات کا عملی نفاذ“ (ماہ نومبر ۱۹۷۱ء صفحہ ۳۸۳ سطر ۱) میں ”اسلام کے دین لطرت“ کی جگہ ”اسلام کے مکمل ضابطہ حیات“ طبع ہو گیا ہے۔ قارئین سے التجا ہے کہ درست کر لیں۔

انتقاد

نام کتاب : الفوز الکبیر فی اصول التفسیر

از : امام شاہ ولی اللہ رحمہ - اصل فارسی سے عربی ترجمہ :
علامہ محمد منیر دمشقی - آخری فصل مبحث المقطعات
کا عربی ترجمہ از علامہ محمد اعزاز علی دیوبندی

شائع کردہ : المکتبہ العلمیہ - ۱۵ - لیک روڈ - لاہور

ضخامت : ۱۶۲ صفحات -

قیمت : تین روپیہ -

امام شاہ ولی اللہ رحمہ (بارہویں صدی ہجری) میں ہندوستان کے عظیم مجتہد اسلامی مفکر اور بلند پایہ مصنف تھے۔ انہوں نے قرآن میں تفکر و تدبر کی دعوت کو عام کرنے کے لئے اپنی قلمی طاقتیں صرف کیں اور قرآن مجید کا فارسی ترجمہ کیا۔ اپنے دور کے عامۃ المسلمین بالخصوص علماء کے جمود و تعطل کو توڑا اور انہیں مسلسل جدوجہد اور جہاد و اجتہاد کرتے رہنے کی تلقین کی۔ قدرت نے انہیں آراء مختلفہ میں تطبیق دینے کا ملکہ عطا فرمایا تھا۔ ان کی تحریر کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے قاری کو اپنی پہنچ سے بالا تر تک رسائی کی ترغیب دیتے ہیں۔ اس کی ایک مثال زیر تبصرہ کتاب کے موضوع سے متعلق پیش کی جاتی ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں :

”ناسخ و منسوخ آیات کی فہرست علماء کے ہاں بہت طویل ہو گئی۔۔۔۔

متاخرین کی اصطلاح بالخصوص ہماری اختیار کردہ توجیہ کے مطابق منسوخ آیات کی تعداد تھوڑی ہے۔۔۔ کتاب الاقان میں علامہ جلال الدین سیوطی نے علماء

کی ناسخ و منسوخ کی طویل بحث کے بعد متاخرین کی رائے جو علامہ ابن عربی کی رائے کے مطابق ہے تقریباً بیس آیتوں کو شمار کیا ہے اور اس فقیر کی رائے میں ان میں سے بھی بیشتر قابل غور ہیں۔۔۔۔“

بعد ازاں وہ ”الاتقان“ میں مذکورہ بیس ناسخ و منسوخ آیات کو اپنے تنقیدی تبصرہ کے ساتھ درج کرتے ہوئے ان میں سے صرف پانچ میں — جنہیں بقول مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم نہایت آسانی سے تطبیق دی جا سکتی ہے — نسخ مان لیتے ہیں۔ مولانا سندھی مرحوم ان میں سے ایک آیت بطور نمونہ لے کر اسے غیر منسوخ ثابت کرتے ہیں۔ مرحوم جو شاہ ولی اللہ کے مزاج شناس تھے ناسخ و منسوخ آیات میں شاہ ولی اللہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

” ہمارے خیال میں شاہ صاحب کا اصل مقصود تو یہی ہے کہ قرآن مجید میں سرے سے کوئی آیت منسوخ نہیں مگر وہ اس بات کو مصلحت کی وجہ سے صراحتاً نہیں کہتے کیونکہ اس طرح صراحتاً کہنے سے ان کی بات معزلہ کے قول کے مشابہ ہو جانی ہے اور عام اہل علم اس پر غور کرنا ہی چھوڑ دیتے اور شاہ صاحب جو اصلاح کرنا چاہتے تھے وہ نہ ہوتی۔“

(شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ از مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم)

شاہ ولی اللہ رحمہ کا اکثر اختلافی مسائل میں اس قسم کا محتاط رویہ ، اپنے ذہین قاری کو اس بلند مقام پر پہنچانے کے لئے سہیز ہوتا ہے جہاں وہ خود نہ پہنچ سکے۔ اور یہی ایک مخلص اور ترقی پسند استاد کا اسلوب تعلیم ہوتا ہے :

گر ما نہ رسیدیم تو شاید برسی

اصول تفسیر میں شاہ صاحب کی زیر تبصرہ کتاب عالم اسلام میں بہت مقبول ہوئی ، بعض مدارس میں اسے نصاب میں بھی جگہ دے دی گئی ، اردو اور عربی میں اس کے ترجمے ہوئے اور کئی بار شائع ہوئے۔ زیر تبصرہ اشاعت پر اس کے

ناشر مولوی عبدالحق صاحب نے اپنے پیش لفظ میں یہی لکھا ہے کہ نایاب ہونے کی وجہ سے ہم نے اسے پھر سے چھاپ دیا ہے۔

سب سے پہلے اس کتاب کے قاری کو یہ پریشانی ہوتی ہے کہ مقدمہ میں تو وہ شاہ ولی اللہ رحمہ کی یہ تحریر دیکھتا ہے کہ اس کتاب کے مقاصد پانچ ابواب میں منحصر ہیں (دیکھئے صفحہ : ”د“) لیکن فہرست میں یا کتاب میں کہیں پانچواں باب نظر نہیں آتا جبکہ فارسی اصل اور عربی ترجمہ مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کراچی میں یہ پانچواں باب موجود ہے۔ شاید مصنف رحمہ کی اسے علیحدہ چھاپنے کی رخصت سے فائدہ اٹھایا گیا ہو، لیکن چونکہ یہ باب خود شاہ ولی اللہ رحمہ نے عربی میں لکھا ہے لہذا فارسی والے تو اس رخصت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں عربی میں کتاب چھاپنے والوں کے لئے یہ رخصت نہیں عزیزت ہے ہماری رائے میں بہتر ہوگا کہ ناشرین اپنے نسخہ کی تکمیل کے لئے پانچواں باب چھاپ کر بطور ضمیمہ منسلک کر دیں کیونکہ مصنف نے لغت کی اتنی معلومات ایک مفسر کے لئے لازمی قرار دی ہیں۔ ہمارے خیال میں قرآن مجید کے طلبہ کے لئے یہ قیمتی اضافہ یقیناً نہایت مفید ہوگا۔

شاہ صاحب نے پہلے باب میں قرآن کے معانی و مطالب کو مندرجہ ذیل علوم پنجگانہ میں تقسیم کیا ہے (۱) علم احکام (۲) علم بحث و مناظرہ (۳) علم تذکیر بالآلہ اللہ (کائنات میں اللہ کی قدرتوں کا مطالعہ) (۴) علم تذکیر باہام اللہ (تاریخ سے عبرت)۔ (۵) علم تذکیر بالموت۔

دوسرے باب میں نظم قرآن کے اسرار و رموز کھولے گئے ہیں تیسرے باب میں قرآن کے اسلوب تدبیر کی حکمتیں بیان کی گئی ہیں، چوتھے باب میں تفسیر کے مختلف فنون کا تذکرہ اور صحابہ و تابعین کی تفسیر کے اختلافات کا حل ہے۔ پانچواں باب جو اس کتاب میں موجود نہیں قرآن مجید کے مشکل الفاظ کی شرح پر مشتمل ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ لکھتے ہیں کہ ایک مفسر کے لئے قرآن مجید

کے الفاظ کی اتنی معلومات کا حفظ کر لینا ضروری ہے اور اس کے بغیر تفسیر کا مطالعہ ممنوع و محظور ہے۔

کتاب کے مضامین اور ترجمہ کی صحت پر کچھ لکھنا اس مختصر سے مضمون میں ممکن نہیں یہ ایلڈیشن تخریج آیات اور توضیحی ملحوظات کی وجہ سے ممتاز ہے اگرچہ سوخر الذکر میں کمزور غیر ضروری تطویل بھی ہے (مثلاً صفحہ ۱ پر نمبر (۲) صفحہ ۹ پر نمبر (۲) وغیرہ۔

صفحہ ۱۱۰ پر فارسی عبارت : و لہذا در وقت استفہام او ”ام“ می گویند و در وقت عطف ”او“ کے عربی ترجمہ : ”و من ہنا اطلاقہم کلمہ“ او، ام وقت الاستفہام وقت العطف ”او“ میں اول الذکر ”او“ کا اضافہ سہو ہے، جو دونوں عربی نسخوں میں موجود ہے صحیح کچھ اس طرح ہونا چاہئے : و من ہنا اطلاقہم کلمہ ”ام“ وقت الاستفہام بہ و وقت العطف ”او“۔

صفحہ ۳۳ پر ”ولاسکنی“ حدیث کے الفاظ کے لئے نمبر ۸ حاشیہ میں سورہ بقرہ کا حوالہ دیا گیا ہے جو درست نہیں، صفحہ ۳۳ پر ”یسألونک“ کے بجائے ”یسألون“ اور صفحہ ۵۸ پر ”یأتوننا“ کے بجائے ”یأتونا“ اور اسی قبیل کی غلطیاں زیادہ توجہ کی طالب تھیں۔ ہمیں شاہ ولی اللہ رحمہ کے بعض مستعملہ الفاظ یا تاویلات سے اختلاف ہو سکتا ہے لیکن مجموعی طور پر یہ کتاب قرآن فہمی کے لئے انتہائی مفید معلومات رکھتی ہے اور قرآن مجید میں تدبر کرنے والے ہر شخص کے لئے اس کتاب کا مطالعہ از بس ضروری ہے۔

(عبد الرحمن طاہر سورتی)



مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱۔ کتب

یورپی ممالک کے لئے پاکستان کے لئے

		Islamic Methodology in History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از ڈاکٹر فضل الرحمان
		Qurānic Concept of History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از مظہر الدین صدیقی
		الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از پروفیسر جارج این آتھ
		امام رازی کا علم الاخلاق (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		Alexander Against Galen on Motion (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura
		Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی)
۱۰/-	۱۲/۵۰	از مظہر الدین صدیقی
		The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر احمد حسن
		Proceedings of the International Islamic Conference (انگریزی)
۱۰/۰۰	۱۲/۵۰	ایڈٹ ڈاکٹر ایم۔ اے خان
۱۰/۰۰	-	مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ
۱۵/۰۰	-	ایضاً حصہ دوم ایضاً
۱۵/۰۰	-	ایضاً حصہ سوم ایضاً
۸/۰۰	-	تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی
۲/۰۰	-	اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی ہار ایٹ لا
		رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری
۱۰/۰۰	-	اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی
۴/۵۰	-	امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی
۱۰/۵۰	-	امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن)
۱۵/۰۰	-	ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی
		امام ابو عبیدہ کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ
۱۵/۰۰	-	از مولانا عبدالرحمن طاہر سورقی
۱۲/۰۰	-	ایضاً حصہ دوم ایضاً
۵/۵۰	-	نظام عدل گسٹری (اردو) از عبدالعزیز صدیقی
۱۵/۰۰	-	رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن
۲۰/۰۰	-	Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی
۱۰/۰۰	-	دولت شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسماعیل گودھروی مرحوم
۲۰/۰۰	-	اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی

۲۔ کتب زیر طباعت

از ع۔ ابن احمد	A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce
از قمر الدین خان	The Political Thought of Ibn Taymiyah
از تنزیل الرحمن	مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم
از محمد رشید فیروز	Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey
از محمد یوسف گویاہ	نظام زکوٰۃ اور جدید معاشی مسائل

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

مدہ ماہی (ہر سال مارچ، جون، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

سالانہ چند

برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پنس	۵/- روپے
	۵ ڈالر	۷۰ نئے پنس
		۱/۵ ڈالر
ایضاً	ایضاً	ایضاً
الدراسات الاسلامیہ		

ماہنامے

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۷۰ نئے پنس	۶/- پیسے
		۲ ڈالر	۱/۲-۷۰ نئے پنس
			۲/- سینٹ
مندھان (بنگالی)	ایضاً	ایضاً	ایضاً

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں۔ دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے۔

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسٹرز اور پبلشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے۔

اگر آرڈر ۱۰۰	تک ہو تو	۲۵ فیصدی
۵۰۰	”	۳۳-۱/۳ فیصدی
۱۰۰۰	”	۴۰ فیصدی
۱۰۰۰	”	۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچاس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچاس فیصد اور

(ب) تمام بکسٹرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹ کسی رسالہ کی دوسو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے۔ انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیا جائے گا۔

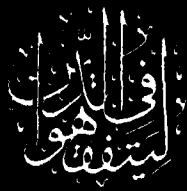
جملہ خط و کتابت کے لئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ



تاکدہ دین میں سب سے حاصل دین

ادارہ تحقیقات اسلامی • اسلام آباد

مجلس ادارت :

محمد صفیر حسن معصومی

مظہر الدین صدیقی

ضیاء الدین احمد

عطا حسین

مسعود الرحمن

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

()
 (فی پرچہ ساتھ ہے)
 ()

XXX

(سالانہ چندہ ۴۴ روپے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد
طابع و المثل : اعجاز احمد زبیری - مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ پریس اسلام آباد

ماہنامہ فکر و نظر اسلام آباد

جلد ۹ | ربیع الاول ۱۳۹۲ھ • مئی ۱۹۷۲ء | شمارہ ۱۱

مشمولات

- نظرات مدیر . ۷۲۲
- نقشِ پیہر — سماجی انصاف . ڈاکٹر محمد صفیر حسن معصومی . ۷۲۳
- سیرت طیبہ کا مطالعہ مولانا عبدالقدوس ہاشمی . ۷۳۲
- مطالعہ اقبال کی روشنی میں مرد مسلمان پر
- سیرت رسول کے اثرات . ڈاکٹر محمد ریاض . ۷۳۹
- اندلس کا رازی خانوادہ، مورخین . ڈاکٹر ظہور احمد اظہر . ۷۴۹
- حضرت شاہ عبداللطیف بھٹائی رحمہ . ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی . ۷۶۴
- اخبار و افکار وقائع نگار . ۷۷۳
- تعارف و تبصرہ :
- مشہد طوس . ڈاکٹر علی رضا تقویٰ . ۷۷۶
- خلافت و ملوکیت . ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی . ۷۷۹
- عدالت حضرات صحابہ کرام . ڈاکٹر محمد صفیر حسن معصومی . ۷۸۰



نظرات

ربیع الاول کا مہینہ ہمیں اس آسمان کے نیچے اور اس زمین کے اوپر ہونے والے اس عظیم واقعے کی یاد دلاتا ہے جس سے بڑھ کر عظیم واقعے کا تصور انسانی ذہن کرنے سے قاصر ہے۔ یہ عظیم واقعہ نبی آخر الزمان حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت یا سعادت کا واقعہ ہے۔ انسانی تاریخ اس واقعے پر جس قدر بھی ناز کرے کم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ انسانیت کی معراج کی وہ سدۃ المنتہی ہے جس کے آگے تصور کے ہر جلتے ہیں اور جس کے اوپر طائر وہم و خیال کو بھی ہر مارنے کی جرأت نہیں ہو سکتی۔ ظہور قدسی کے اس عظیم واقعے کی یاد منانا صرف مسلمانوں کا حق نہیں بلکہ پوری انسانیت، جن و ملائک بلکہ کائنات کی ایک ایک شے کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اظہار امتنان و تشکر کے لئے سجدہ ریز ہو جائے۔

طلع البدر علینا من ثنیاۃ الوداع وجب الشکر علینا ما دعا اللہ داع

سید الانبیاء کی تشریف آوری سے کائنات کو گوہر مقصود مل گیا۔ سرور کونین کیا آئے باغ عالم میں بہار آگئی۔ حق و صداقت، خیر و صلاح، عدل و انصاف، اخوت و مساوات، حلم و معرفت، دانش و حکمت، فکر و بصیرت، سجدہ و شرف، علو و رفعت، رأفت و رحمت، ایثار و اجلاس، طہارت و پاکیزگی، عفو و درگزر، ضبط و تحمل، صبر و رضا، دوستی و دشمنی، حلم اور رواداری کے الفاظ کو ان کے معانی مل گئے۔ زندگی کو جینے کا قربہ آگیا۔ کوئی مانے یا انکار کرے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش نے زندگی کے خاکے میں وہ رنگ بھرے کہ زندگی کو مزید رنگوں کی ضرورت نہ رہی، صیغہ اللہ و من احسن من اللہ صیغہ۔ درود و سلام ہو اس ہادی پر حق، پیغمبر صادق رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر جس نے امیری میں فقیری کی ایسی مثال قائم کر دی کہ اس کے بعد کوئی صاحب امر خلق خدا کا خادم بنے بغیر مخدوم کہلانے کا مجاز نہیں ہو سکتا۔ نہ کوئی راعی اپنی رعیت کے متعلق مطلوب کی ذمہ داری سے مبرا ہو سکتا ہے۔

(باقی صفحہ ۷۳۱ پر)

سماجی انصاف

محمد صفیر حسن معضونی

سماجی انصاف مسلم معاشرے کا طرہٴ امتیاز رہا ہے۔ تاریخی واقعات اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ ہر زمانے میں اسلام کے فرزندوں نے سماجی انصاف کا بول بالا کیا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو سماجی انصاف اسلام کی بنیادی تعلیم ہے۔ اسلام کے معنی ہیں اللہ پروردگار کے آگے سر جھکا دینا، حق کے آگے چون و چرا نہ کرنا۔ مسلمان وہ ہے جو اپنے حقوق کو دوسروں کے اٹھے قربان کر دے، جس کی زبان، ہاتھ یا دل سے کسی دوسرے شخص کو کوئی گزند نہ پہنچے۔ آج سے تقریباً چودہ سو برس پیشتر پیغمبر عالم صلی اللہ علیہ و سلم نے اسلام کی تبلیغ شروع کی تاکہ دنیا میں سماجی انصاف قائم ہو، کوئی شخص کسی شخص پر ظلم نہ ڈھائے، زور آور کمزور کو آنکھیں نہ دکھائے، سالدار مفلس کو ذلیل نہ سمجھے۔ طاقت اور مال و دولت کی میزان پر انصاف کو تولا نہیں جاسکتا۔ آج کی طرح اس دور کی دنیا میں بھی طاقت و دولت کی بنیاد پر طبقات قائم تھے۔ عرب میں علم و تہذیب نہ ہونے کی وجہ سے زیادہ بد نظمی تھی۔ قبائلی جھگڑے آئے دن ہوتے رہتے تھے۔ لوگ طاقت کے ظاہرے سے باز نہ آتے تھے۔ ہنس چلتا تو اگے دے مسافروں کو ہکڑ کر دوسرے قبائل کے ہاتھوں بیچ دیتے تھے۔ لوٹ مار کا خطرہ برابر رہتا تھا۔ یہود و نصاریٰ بھی سر زمینِ عرب میں بستے تھے۔ مگر علم و ثقافت کے دعویدار ہونے کے باوجود سماجی خیر و بهبود کے عنوان کا پاس نہ رکھنے کی وجہ سے عربوں کے اخلاق و عادات پر اثر انداز نہ ہو سکے۔ تاریخی شہادتیں بتاتی ہیں کہ مدینہ منورہ، طائف، تہران

اور خیبر وغیرہ میں بڑی تعداد میں یہود و نصاریٰ بستے تھے۔ علم و دولت کے ذریعہ آس پاس کے عرب قبائل پر حاوی تھے، ان سے کام لیتے اور معاوضہ بہت کم دیتے یا بالکل نہ دیتے۔ عرب سرداروں میں بھی یہ برائیاں آگئی تھیں۔ سرزمین عرب سے باہر شام و مصر میں بازنطینی نصرائیوں کی حکومت تھی اور مشرق و شمال کی جانب ایرانیوں کی سلطنت تھی جو آتش پرست تھے۔ عرب کے جنوب میں یمن اور حضرموت کے علاقوں پر اکثر ایرانیوں یا حبشہ کے عیسائی حکمرانوں کا قبضہ رہتا تھا۔ ان کے قلمرو علاقوں میں بھی امن و امان، آزادی و حریت، اور سماجی انصاف و عدل واجبی حد تک ہی نظر آتے تھے۔ ایسے ہر آشوب زمانے میں پیغمبر اسلام رحمت بن کر مبعوث ہوئے۔ سیکڑوں بتوں کی عبادت کی جگہ ایک اللہ رب العالمین کی عبادت کی تلقین کی۔ اللہ تعالیٰ کا کلام قرآن پاک پڑھ کر سنایا، اور اس کی تعلیمات پر عمل کرنے کے طریقے بتائے۔ قریش اور مکہ کے لوگوں کو اپنی صداقت و امانت کا واسطہ دے کر اپنی رسالت کا یقین دلایا۔ وہ لوگ جنہیں دولت و ثروت اور طاقت کا نشہ تھا، آپؐ سے برگشتہ ہو گئے، غریب، مفلوک الحال، غلام اور کمزور آپؐ کے گرد جمع ہو گئے، اور آپؐ کی تعلیم کے مطابق آپس میں مساوات، اخوت، اخلاص و محبت، عدل و انصاف اور ایثار و قربانی کا عملی مظاہرہ کرنے لگے۔ کچھ مالدار شخصیتیں جو ایمان کے نور سے چمکیں انہوں نے بھاری قیمتیں ادا کر کے اپنے غلام مسلمان بھائیوں کو خرید کر آزاد کیا۔ حسن سلوک، محبت و خلوص کا بدلہ اسلام کے فرزندوں کو دشمنی و عداوت سے ملا، اور سختیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ قریشیوں نے توحید کے پروانوں کا جینا حرام کر دیا۔ خود پیغمبر اسلامؐ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو طرح طرح سے تکلیفیں پہنچانے لگے۔ مجبوراً مسلمانوں کو مکہ سے ہجرت کرنے کی اجازت دی گئی، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یثرب کی جانب ہجرت کر نی پڑی اور اس شہر کا نام آپکی تشریف آوری کے بعد مدینہ الرسول پڑ گیا۔

’مدینہ پہنچ کر رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن حکیم کی تعلیمات پر عمل کرنے میں بڑی سہولت ہو گئی۔ اور امن و امان کے ساتھ مدینہ منورہ کے مختلف قسم کے باشندوں کو جن میں یہود، نصاریٰ، اور اوس و خزرج کے وہ سارے افراد بھی تھے جو ابھی تک اسلام نہیں لائے تھے، ان سب کو آپؐ نے ایک معاہدہ کے ذریعے متحد کر دیا، اور یہ لوگ ایک عرصے تک اس معاہدے کی وجہ سے آپس میں ایک دوسرے کے مدد و معاون بنے رہے اور صلح و آشتی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہے۔ البتہ مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی طاقت اور ان کی خوشحالی کو یہود و نصاریٰ نہ دیکھ سکے، اور وقتاً فوقتاً فرزندان اسلام کے خلاف بدعہدی اور بغاوت کا مظاہرہ کرتے رہے اور آخر کار غدر و بے وفائی کے نتیجے میں مدینہ منورہ سے نکالے گئے۔

یہ تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام قبول کرنے کے بعد عرب قبائل کے اخلاق و عادات میں نمایاں فرق رونما ہوا۔ وہ لوٹ مار، قتل و غارت، فحاشی اور دوسری برائیوں سے تائب ہو کر باہمی تعاون، حسن سلوک اور اخلاق فاضلہ کے خوگر ہو گئے۔ امانت و دیانت، صلح و آشتی، مودت و اخوت، عدل و انصاف جیسی صفات کے حامل بن گئے۔ مساجرین و انصار ایک دوسرے کے بھائی بن چکے تھے اور ایک دوسرے کے حقوق و عزت کے نگہبان سمجھے جاتے تھے۔

اسلام نے اولین بار ایک ایسے معاشرے کو جنم دیا جو صراطِ مستقیم اور راہِ اعتدال پر گامزن رہا۔ اس معاشرے کا ہر فرد نیکی کا گرویدہ اور بدی سے دور بھاگنے والا تھا۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (یعنی نیک کام کا حکم دینا اور برے سے روکنا) کو اپنا فرض منصبی بنا کر اسلامی معاشرہ ”ابتد وسط“ کے لقب کا مستحق ہوا۔ دنیا میں عدل اسی طرح قائم ہو سکتا ہے کہ برائی کو روک دیا جائے اور نیکی کو رائج کیا جائے۔ اسی طرح دنیا کے نظم میں اعتدال پیدا ہو سکتا ہے۔ عدل کے معنی ہیں افراط و تفریط سے بچنا یعنی کسی شے کا نہ زیادہ ہونا اور نہ کم ہونا۔ یہ درجہ مقام

وسطِ فقر و بیکاری ہے۔۔ دنیا میں جو برائیوں میں غور کیجئے۔ تو وہ غمراہ و قریب کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں رکھتیں۔ اسی طرح کسی چیز کو ضرورت سے زیادہ خرچ کرنا اور ہر شے کا اپنی ساد سے تجاوز کرنا اسراف ہے۔ اور اس سے بڑھ کر گناہ کی کیا تعریف ہوسکتی ہے کہ وہ کوتوں اور خواہشوں کے خرچ میں اعتدال سے کام نہ لینے کا نام ہے۔ اسی طرح ایک دوسرا لفظ ”تبذیر“ ہے، یعنی کسی چیز کو اس کے مصرف کے علاوہ دوسری جگہ خرچ کرنا، مثلاً دولت فرد کے ضروری آرام و آسائش، عزیز و اقارب کی اعانت، اور اعمالِ حسنہ میں خرچ کرنے کے لئے ہے۔ اگر اسے محض نمود و نمائش، دنیوی عزت اور حکام کی نظروں میں رسوخ حاصل کرنے کے لئے لٹانا شروع کر دیں، تو قرآن پاکہ اسے ”تبذیر“ سے تعبیر کرتا ہے۔ اور چونکہ اس کا قصص اسراف سے زیادہ ہے، اس لئے وعید بھی سخت وارد ہوئی۔ مسرف کے لئے تو صرف ”لن الله لا يحب المرفین“ (خدا اسراف کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا) فرمایا۔ اور تبذیر کے مرتکبین کو ”کانوا اخوان الشیاطین“ کہہ کر شیطان کے اخوان و اقارب میں شمار کیا گیا۔ دونوں لفظوں کا فرق قرآن پاک کی آیتوں سے واضح ہو جاتا ہے۔ یعنی ”کلوا و اشربوا ولا تسرفوا۔ انه لا يحب المرفین“، کھاؤ، پیو، لیکن اسراف نہ کرو، اللہ اسراف کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

بھوک اور پیاس میں غذا اور پانی کا مصرف بالکل صحیح کام ہے، اور اشیاء کا بے موقع خرچ کرنا نہیں ہے۔ غذا کھانے ہی کے لئے ہے، اور پانی پینے ہی کے لئے ہے، لیکن اگر حدِ خواہش اور ضرورت سے زیادہ کھایا جائے، یا ان کی تیاری اور اکل و شرب پر بے جا رویہ صرف کیا جائے تو یہ اسراف ہوگا، اور اعتدال سے دور، اسی لئے حکم ہوا کہ اسراف مت کرو۔ ایک دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا، ”وات ذا القربی حقہ و المسکین و ابن السبیل ولا تبذر تبذیرا“، اور اقارب کا حق ان کو دو، نیز مسکین اور مساکر کے حقوق ادا کرو، اور دولت کو ضایع مت کرو۔ یہاں مقصد یہ ہے کہ دولت کا صحیح مصرف ہے۔

اعجاز و اثر و کچھ حقیقہ لہلہ کرنا، پہلجٹ منڈلاہ اور مسافروں کو ضرورتوں کو پورا کرنا۔ یہی دھوکے کھانوں میں بھی موقع، خرچ، کوٹا، جہاز، انصاف کے خلیصہ مفرکہ اور سبق و پند جو سمجھا جائے گا۔

ایک دفعہ پیغمبر عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے کچھ قرض لیا، اور اس کو ایک معین وقت پر ادائیگی کے لئے بلایا۔ اتفاق یہ ہوا کہ نعیاد ہوئی ہوئے پر جب وہ اعرابی آپ سے پاس آیا اور اپنے قرض کی ادائیگی کا تقاضا کیا تو آپ سے پاس کچھ نہ تھا۔ آپ نے مزید مہلت چاہی اور فرمایا کہ کچھ دنوں کے بعد آئے۔ اعرابی کو آپ پر طیش آگیا اور بے ادبی کی باتیں کرنے لگا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو پکڑ لیا اور چاہتے تھے کہ اس کو زیادتی کا مزہ چکھائیں کہ خود پیغمبر عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑھکر حضرت عمرؓ کو روکا۔ اور کہا کہ میں مقروض ہوں اور اس کا حق مجھ پر ہے اس لئے صبر و تحمل کی ضرورت ہے۔ آخر آپ نے ایک دوسرے صحابی سے لے کر قرض ادا کیا۔ اعرابی پر آپ کے انصاف اور صبر و تحمل کا بڑا اثر ہوا اور وہ ایمان لے آیا۔

غزوہ خندق میں جب مدینہ کے ایک جانب کھائی کھودنے کا فیصلہ ہوا تو صحابہ کرامؓ کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی خندق کھودنے اور پٹی ہٹانے میں برابر کے شریک تھے۔ شب و روز سب کے ساتھ اس کام میں مصروف رہے۔ مدینے کے ارد گرد قریش کے ناگہانی حملہ کے خوف سے باری باری پہرہ دینے کا کام آپ بھی انجام دیتے تھے۔ ایک شب کو جب کفار کے حملہ کی افواہ گرم ہوئی تو آپ ایک گھوڑے پر سوار ہو کر دور دور تک دشمنوں کے کھوج میں نکل گئے۔ پھر واپس آکر سب کو تسلی دی اور اپنے اپنے گھروں میں آرام سے سونے کا حکم دیا۔

لیکن یہ خرچ کی رقمیں اور اشیاء لوگوں میں آپ سے جدا ہونے لگیں۔

کر دیتے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا کہ اپنے لئے کچھ نہ چھوڑتے، پہنچہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ بسا اوقات تین تین روز تک گھر میں آگ نہ جلتی، اور آل نبیؐ ایکہ یا نصف کھجور کھا کر روزہ افطار کر لیتے۔ غرض اپنے اہل و عیال سے زیادہ اپنی است کی آسائش و سہولت کا آپؐ کو خیال رہتا تھا۔

فتح مکہ کے دن قریش کے ظالم سردار آپؐ کے سامنے سرنگوں کھڑے تھے، آپؐ چاہتے تو ان کے ظلم کا بدلہ لے سکتے تھے، مگر آپؐ تو سراپا رحمت اور عدل و انصاف تھے آپؐ نے سب کو معاف کر دیا۔ آپؐ کے حسن سلوک سے سب مسلمان ہو گئے۔ مسلمانوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ سماجی انصاف اور عدل کا خیال مسلمانوں کو اتنا تھا کہ وہ کبھی ظلم کا بدلہ بیجا طور پر نہ لیتے۔ اور سزا دینے میں حد اعتدال سے آگے نہ بڑھتے۔

اسلام سارے عالم کے ارباب دانش کو بیانگ دھل دعوت دیتا ہے کہ آؤ سب مل کر اس ایک بات پر اتفاق کر لیں کہ اللہ کے سوا کسی دوسرے کی پرستش نہ کریں، اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں، اور نہ اپنے میں سے کسی کو کسی پر ماسوائے اللہ فوقیت دیں اور نہ اس کے سوا کسی کو آقا اور داتا سمجھیں۔ اگر یہ اہل کتاب (ارباب دانش) اس بات کا عہد نہ کریں تو کہدو کہ تم سب گواہ رہو ہم خود کو اللہ تعالیٰ کے سہرہ کرتے ہیں: ”قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواہ بیننا و بینکم الا نعبد الا اللہ، ولا ندرک بہ شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہ، فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون“ (آل عمران: ۶۴) اس آیت پاک کی واضح تعلیم ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے، اور اس کے سارے بندے، جس ملک و ملت، اور جس دین و عقیدے کے بھی ہوں، اس کے لئے برابر ہیں۔ کسی کو یہ حق نہیں کہ کسی پر اپنی فضیلت جتانے، اور نہ کسی کے لئے جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو حاجت روا سمجھے۔ یہ بات شرک کے قریب ہے کہ کوئی یہ

خیال کرنے کہ غلام بزرگ کی قبر پر حاضری دینے کی وجہ سے میری یہ حاجت یا آرزو پوری ہوئی، حاجت روا اور آرزو پوری کرنے والا اللہ اور صرف اللہ ہے۔ اپنی بد اعمالیوں یا ناقص اعمال کی وجہ سے کسی کی دعا قبول ہوتی نہیں دکھائی دیتی تو وہ کسی بزرگ کی زیارت کے بعد ان کی سفارش کے وسیلے سے اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہے۔ اسلام نے برے اعمال سے بچنے رہنے کی تلقین اسی لئے کی ہے کہ اللہ کے بندے سب آپس میں برابر ہیں کسی کو کسی پر فوقیت نہیں، اور نہ کسی کو اپنے سے نیچا سمجھنا چاہئے، پس سب کو برابر حقوق حاصل ہیں۔ البتہ ہر فرد اپنے اپنے نیک اعمال کی وساطت سے مختلف مدارج و مراتب پر فائز ہوتا ہے۔ اس لئے اساسی اصول عدل و انصاف، حقوق و واجبات سارے انسانی افراد کے لئے برابر ہیں ان میں اگر ذرہ برابر بھی کمی یا بیشی کی جائے گی تو ظلم و عدوان ہوگا۔ رنگ، روپ، مذہب اور عقیدے کا فرق نہ کیا جائے گا۔ اسلامی سماج دنیا کی تاریخ میں اولین مثال ہے کہ مسلمانوں کی حکومت میں ہر کیش و ملت کے لوگ صلح و آشتی، اور امن و امان کے ساتھ بستے تھے، اور سب کو مساویانہ شہری حقوق حاصل تھے۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہر فرد کے لئے آذوقہ مقرر کیا تو غیر مسلم فقیر و محتاج کو دست سوال بڑھانے کے لئے نہیں چھوڑا، ان کے لئے بھی روزانہ مقرر کر دیئے۔

معاملات اور تجارتی لین دین میں کمی بیشی کرنے سے اسلام نے سختی سے منع کر دیا۔ قیمتوں پر کنٹرول کرنے کے لئے اشیاء کو بازار سے ناپید کر دینا سخت گناہ قرار پایا۔ گرائی بڑھانے کے لئے چیزوں کو خریدنا فساد برپا کرنے کے مترادف بتایا گیا۔ چور بازاری، چوری چھپے اشیاء کی نقل و حرکت کو بھی فساد کہا گیا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”قد جاء تکم ینة من ربکم، فافوا الکیل و المیزان ولا تبخسوا الناس اشیاء ہم، ولا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها ذلکم خیر لکم ان کتمت مؤمنین“ (الاعراف: ۸۵) تمہارے پاس تمہارے پروردگار کی طرف

سے نکال آجکی ہے تو تم ٹاپ اور تولہ پوری کیا کرو۔ اور لوگوں کو چیزیں کم نہ دیا کرو، اور زمین میں اصلاح کے بعد خرابی نہ پیدا کرو، اگر تم صاحب ایمان ہو تو سب سے بڑا یہ بات تمہارے حق میں بہتر ہے۔

”یا قوم اولوا الکیل و المیزان بالتوسط ولا تبخسوا الناس اشیاء هم ولا تعثوا فی الارض مفسدین“ (ہود: ۸۵) اور اے قوم! ٹاپ اور تولہ انصاف کے ساتھ پوری پوری کیا کرو اور لوگوں کو ان کی چیزیں کم نہ دیا کرو، اور زمین میں خرابی کرنے نہ پھرو۔ زمین میں خرابی کرنا فساد برپا کرنا نہایت عام حکم ہے، اس کا مطلب صرف نقص امن نہیں، ملکی قوانین، دینی اور اخلاقی نیز معاشرتی اصولوں کی خلاف ورزی سے بھی فساد رونما ہوتا ہے۔ دوسروں کے حقوق غصب کرنا، کسی کے ساتھ زبردستی کرنا، کسی کو دھوکا دینا، دنیاوی کاروبار میں تعطل پیدا کرنا، اپنے ذاتی مفاد کے لئے دوسروں کی سہولتوں کو برباد کرنا، پہلے کاموں میں تعاون نہ کرنا، اور برے کاموں کے لئے ورغلاتا سب خرابی و فساد کے نتائج ہیں۔

اسلام نے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حکم دیا ہے وہ اسی سماجی انصاف کے پیش نظر مشروع ہے۔ غیر اسلامی ثقافت کے غلبے کے باعث آج کے مہذب سماج میں البتہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی کوشش کرنے والوں سے کہا جاتا ہے ”دوسروں کے امور میں مداخلت نہ کرو، اور اپنی راہ لو،“ آج سے سالہا سال پہلے کے لوگ جو اسلامی تعلیمات سے زیادہ لکاؤ رکھتے تھے ایسا کہنے والوں کو برا سمجھتے تھے، کیونکہ ایسا کہنا اسلامی حکم کے خلاف ہے۔ دو جھگڑنے والے گروہوں میں صلح کرانا مسلمانوں کی شان ہے اور قرآن کا فرمان۔

سماجی انصاف کے پیش نظر اسلام نے جہاد کا حکم دیا ہے اور یہ جہاد کوشش کرنے کی تلقین کی ہے، غروں اور اولیٰ میں مسلمانوں کا فریضہ تھا اپنے ملک

وطن اور ہم غم کی فلاح و بہبود کے لئے کوشش میں لگے رہنا ، یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ ایک طرف سترہ سالہ سپہ سالار محمد بن قاسم سندھ کو فتح کرتا ہے اور مسلمان قیدی عورتوں کو دشمنوں کے چنگل سے چھڑاتا ہے۔ دوسری جانب موسیٰ بن نصیر سترہ سال کی عمر ہو جانے پر بھی بحر اطلانتک کے کنارے ہانی میں گھوڑے ڈال دیتا ہے اور کہتا ہے : اے آسمان اور اے بحر بیکران ! اگر اس سے پرے بھی کوئی خطہ زمین میرے علم میں ہوتا تو اعلیٰ کلمۃ اللہ کے لئے وہاں بھی پہنچنے کی کوشش کرتا ، اور آگے بڑھنے سے باز نہ آتا ۔

غرض اسلام کے نام لہوا اپنے آخری وقت تک کوشش میں لگے رہتے ہیں ، کبھی جدوجہد اور عمل خیر سے دست بردار یا ریٹائرڈ نہیں ہوتے ۔

بقیہ نظرات

یوم اقبال ہر سال کی طرح اس سال بھی آیا اور گذر گیا۔ مگر اس سرتبہ ہر اس شخص کے تاثرات بہت مختلف ہوں گے جس کے سینے میں درد مند دل ہے ، اس لئے کہ اب کے جن حالات میں یہ یادگار دن آیا وہ بھی بہت مختلف ہیں۔ پاکستان کی تاریخ کے ساتھ اقبال کا نام بطور علامت کے استعمال ہوتا رہا ہے۔ آج سے ۲۴ سال پیشتر بھی یوم اقبال آیا تھا جب اقبال کے حسین خواب کا عکس جمیل مملکت خدا داد پاکستان کی صورت میں جلوہ گر ہوا تھا۔ یہ بین تفاوت وہ از کجا است تاہ کجا۔ ۲۴ سال پہلے کے یوم اقبال اور ۷۷ء کے یوم اقبال میں کتنا فرق ہے۔ اقبال نے ملت اسلامیہ کی وحدت کا خواب دیکھا تھا :-

ایک ہوں مسلم حرم کی ہاسبانی کے لئے نل کے ساحل سے لے کر تا بخاک کا شفر

پوری دنیا نے اسلام نہ سہی بر صغیر کے مسلمانوں نے متحد ہو کر ایک ایسی رہاست قائم کی جو اس خواب کی تعبیر تھی مگر وائے افسوس کہ وہ تعبیر ادھوری ہو گئی، ایک ملک کے مسلمان یکجا نہ ہو سکے۔ پاکستان کا ایک حصہ اس سے الگ ہو گیا !

سیرت طیبہ کا مطالعہ

عبدالقدوس ہاشمی

حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ اور آپ کے احوال زندگی کا بار بار اور غور و فکر کے ساتھ عمیق مطالعہ نہ صرف مسلمانوں کے لئے نہایت ضروری ہے بلکہ غیر مسلموں کے لئے بھی ایک فریضہ انسانی کا درجہ رکھتا ہے۔ مسلمانوں کے لئے تو یہ مطالعہ اس لئے نہایت ضروری ہے کہ ہمیں خالق کائنات خدائے بزرگ و برتر نے اپنی کتاب قرآن مجید میں یہی حکم دیا ہے۔ ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ان کے نقش قدم پر چلیں، ان کی اتباع کریں اور ان کے اسوہ حسنہ کو اپنی زندگی کے لئے نمونہ عمل قرار دے کر اپنے آپ کو اسی رنگ میں رنگنے کی سعی کریں اور اسی میں ساری زندگی بسر کر دیں۔ ظاہر ہے کہ اس حکم کی تعمیل ہم اسی صورت میں کر سکتے ہیں جب کہ ہم آپ کی سیرت طیبہ سے واقفیت حاصل کریں، بار بار پڑھیں، سنیں، دوسروں کو سنائیں، خود یاد رکھیں اور دوسروں کو یاد دلاتے رہیں۔ ایسا کبھی نہ ہونے پائے کہ ہم پر غفلت طاری ہو۔ رسول اللہ سے محبت، اللہ سے محبت ہے، اور رسول اللہ سے غفلت، اللہ سے غفلت ہے۔ اور جو اللہ کی یاد سے غافل ہو گیا اسے نہ یہاں چین اور نہ وہاں چین۔

اور ایک غیر مسلم کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کا مطالعہ اس لئے ایک فریضہ انسانی کا درجہ رکھتا ہے کہ نوع انسانی میں سے رد کاسل کا صرف یہی ایک نمونہ ہے۔ کوئی مانے یا نہ مانے، اتباع کرے یا انکار، لیکن یہ جان لینا تو ہر آدمی پر فرض ہے کہ ہر پہلو سے کلیاب و کمران اور ہر اعتبار سے مکمل انسان کیسا ہوتا ہے؟ کون بدنامی ہوگا

جو یہ نہ چاہے کہ اسے ایک بامقصد اور کاہل زندگی سپر ہو۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کاسباب زندگی کیسی ہوتی ہے اور کیا اس کا کوئی مکمل نمونہ ہمیں نظر آتا ہے کہ ہم اس سے کچھ سیکھیں اور کچھ حاصل کریں۔

زمین پر زمانہ ناپادگار سے نوع انسانی آباد ہے اور آج بھی لاکھوں اور کڑوروں نہیں بلکہ اربوں آدمی اس دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں، سب کا قصہ ایک ہی سا قصہ ہے کہ پیدا ہوا، بڑوں نے دیکھ بھال کی، پرورش و پرداخت ہوئی، ایک محدود مدت تک زمین پر زندہ رہا اور بالآخر سر کر پیوند زمیں ہو گیا۔ نہ پیدا ہونے میں اختیار و ارادہ کو دخل تھا اور نہ موت میں۔

حیات جاوداں میری نہ سرگ نا کہاں میری

سب کہاں؟ جن چند لوگوں کا حال آپ کو معلوم ہے ان ہی کی زندگیوں پر غور کیجیے۔ پیدائش اور موت پر تو یقیناً کسی کو بھی اختیار حاصل نہ تھا لیکن سن یلوع سے موت تک جو کچھ وہ اپنے ارادہ و اختیار سے کرتے رہے ان اعمال و افکار میں انہوں نے اپنے ارادہ و اختیار کو کس کس طرح استعمال کیا۔ اور وہ اپنے مقاصد زندگی میں کس حد تک کامیاب ہوئے۔ ہاں! اور یہ بھی دیکھئے کہ انہوں نے اپنے ایک رح کی تکمیل کے لئے زندگی کے دوسرے رخوں کو نظر انداز تو نہیں کر دیا۔ مثلاً ایک شخص روحانی سکون حاصل کرنے کے لئے بیوی بچوں کو چھوڑ کر پہاڑ پر جا بیٹھا تو اس کی زندگی اور پہاڑ کی چٹان میں کیا فرق باقی رہا۔ وہ نہ ہوا، پہاڑ کی ایک چٹان ہوئی۔ دوسرا بیوی بچوں اور عیش و عشرت دنیا میں اس طرح الجھا کہ ساری کائنات سے غافل ہو گیا تو اس کی زندگی اور کتنے ہلیوں کی زندگی کے مابین امتیاز کیا رہا۔ وہ نہ رہا کتنے رہے ہلایا رہیں۔ آدمی کا ہے کہ ہوا محض ایک جانور ہو کے رہ گیا۔ انسانی زندگی تو مختلف اور متنوع افرایض و واجبات کا مجموعہ ہے اور ان ہی کے اچھی طرح تکمیل سے زندگی کا کمال وابستہ ہے۔ ایک آدمی پر

کچھ فرایض اپنی ذات کی طرف سے عاید ہوتے ہیں۔ کچھ کئی اور گھرانے کی طرف سے، کچھ ہمسایوں اور اہل وطن کی طرف سے، کچھ قوم و ملت کی طرف سے اور کچھ بنی نوع انسانی کی طرف سے۔ ان ہی متنوع فرایض و واجبات کی اس طرح متناسب و متوازن ادائیگی کہ ایک کی وجہ سے دوسرا رخ متاثر نہ ہو اور ایک میں انہماک سے دوسرے کی طرف سے تغافل نہ پیدا ہو جائے، کالیاب و کامران زندگی کھلاتی ہے۔ اپنی ذات سے وابستگی اور اپنی راحت و عافیت کا اہتمام یقیناً ہر انسان کی اولین تمنا ہے۔ اس حد تک کہ پہاڑوں میں تارک الدنیا کی زندگی بسر کرنے والے سادھو بھی بھوک پیاس کے لئے کچھ نہ کچھ جتن کیا ہی کرتے ہیں۔ اور گرمی سردی سے بچنے کے لئے کوئی نہ کوئی غار تلاش کر ہی لیتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی ہی ذات کو مقصود و معبود بنائے اور زندگی کے دوسرے واجبات سے غافل ہو جائے تو اس کی زندگی کو نمونہ کی کالیاب زندگی نہیں کہا جا سکتا، اور نہ ایسی کسی زندگی سے ہمارے لئے کوئی ہدایت حاصل ہو سکتی ہے، اس لئے کہ۔

ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

اب اس تصویر کا دوسرا رخ لیجیئے، ایک شخص وطن دوستی بلکہ ناپاک وطن پرستی کے نشہ میں سرشار ہو کر اپنے اوپر خود فراسوشی کی کیفیت طاری کر لیتا ہے، نہ اپنی ذات کی فکر کرتا ہے، نہ ہلٹ کر بیوی بچوں کی طرف دیکھتا ہے، حتیٰ کہ ان عمومی فرایض و واجبات کی طرف سے بھی غافل ہو جاتا ہے جو محض ایک انسان ہونے کی وجہ سے اس پر عاید ہوتے ہیں، ایسے شخص کو کوئی ذی ہوش آدمی کالیاب و کامران بھلا آدمی نہیں کہہ سکتا۔ یہ تو ممکن ہے کہ کسی تنگ نظر وطنی حکومت کا ایسے سربراہ بنا دیا جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی شہر کے باغ عام میں آنے والی نسلوں کے دماغوں کو زہر ناپاک بتانے کے لئے اس

کا مجسمہ نصب کر دیا جائے مگر ایک بلند نظر آدمی اسے اچھا نمونہ نہیں قرار دے سکتا۔

پھر یہ بھی دیکھئے ، ایک آدمی کو اپنی اس مختصر سی زندگی میں کیسے کیسے متنوع حالات سے گزرتا پڑتا ہے ، کبھی دولت کی فراوانی ، کبھی غربت کی پریشانی ، کبھی دوست سے واسطہ پڑتا ہے کبھی دشمن سے مقابلہ ، کبھی صحت و قوت کبھی بیماری و ناتوانی۔ آدمی کو کیا کیا نہیں کرنا پڑتا ہے ، کبھی قوم کا سردار کبھی سردار کا فرمان بردار۔ کبھی حکومت و جماعت کا منتظم کبھی نادانوں کا معلم ، یہ انسان ہی تو ہے جو کبھی فوج کا کماندار اور کبھی جج بن کر داد عدل گستری دیتا ہوا نظر آتا ہے۔

کیا یہ حقیقت و واقعہ نہیں ہے کہ ہم اپنے بڑوں سے بہت کچھ سیکھتے ہیں تو کیا یہ ضروری نہیں کہ ہمارے سامنے ایک ایسا عملی نمونہ ہو جس کی سیرت میں انسانی زندگی کے ان متنوع و مختلف حالات کا کاسیاب نمونہ ہمیں مل جائے۔ تلاش کیجئے دنیا کی تاریخ میں کوئی ایک شخص بھی ایسا دکھائی دیتا ہے جو ہمارے لئے ان تمام حالات میں نمونہ کا کام دے سکے۔ بہت سے فاتحین اور کشور کشاں کا حال ملتا ہے ، بہت سے فلسفیوں کے افکار ملتے ہیں ، بہت سے تارک الدنیا بزرگوں کے تذکرے ہم سنتے ہیں ، بہت سے بادشاہوں ، وزیروں اور عالموں فاضلوں کے قصے موجود ہیں۔ ان کی بڑائی تسلیم ، ان کی سر بلندیاں سر آنکھوں پر مگر غور سے دیکھنے تو یہ سب کچھ سیرت انسانی کے کسی ایک رخ کی کہانی سے زیادہ کچھ ہے ؟ اس سے انکار نہیں ، اور ہمارا نو ایمان ہے کہ انسانوں کے پیدا کرنے والے خالق نے ہر زمانہ میں اور ہر قوم میں عملی زندگی کی رہنمائی کے فرایض انجام دینے کے لئے سچے اور بہترین رہنما بھیجے تھے ، لیکن ان کے حالات ہم تک کہاں اور کتنے پہنچ سکے ہیں۔ حد تو یہ ہے کہ ان میں سے اکثر کی تاریخی شخصیت بھی قابل اعتماد تاریخوں

یہ ثابت نہیں ہوتی۔ اور جو کچھ مستند یا غیر مستند حالات ہمیں ملتے ہیں وہ محض چیدہ چیدہ واقعات ہیں، جن سے ان بزرگوں کی سیرت و کردار کا مکمل تو کیا کوئی ناکمل خاکہ بھی تیار نہیں ہو سکتا۔ ہزاروں سوالات پیدا ہوتے ہیں اور محض سوالات ہی رہ جاتے ہیں، ان کے حل کرنے کے لئے ہمیں ان قصہ کہانیوں میں کوئی کرن نہیں دکھائی دیتی۔

اس کے برخلاف حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کا مطالعہ کرنے والا کسی جگہ تاریکی کا نشان نہیں پاتا۔ ہر چیز واضح اور چمکتے ہوئے آفتاب کی طرح واضح ہے۔ آپؐ کا شخصی کردار، رحمت، رافت، شفقت، خشیت، عبادت، شجاعت، عدالت، صداقت، سخاوت، فراست، متانت، ایثار، احساس ذمہ داری، عاجزی اور تواضع، صبر، توکل، ثبات، دانش مندی وغیرہ وغیرہ، سب کی کیفیت، اور ان کے عملی نمونے مل جاتے ہیں، اور بہت سے مل جاتے ہیں۔ اسی طرح آپؐ کی گھریلو زندگی میں اچھے شوہر، اچھے باپ اور اچھے نانا دادا وغیرہ کے بہترین نمونے ہمیں ملتے ہیں۔ جماعتی زندگی میں اچھے دوست، اچھے ساتھی، شفیع سردار اور مساکین کے سر پرست و مددگار کا بہترین نمونہ ہمیں آپؐ کی ذات میں ملتا ہے۔ اسی طرح ملی و قومی زندگی میں عدل، انصاف، فوجوں کی کمانداری، انتظامات حکومت، رعایا پروری، سیاسی سمجھ بوجھ، دوستوں کی دلداری، دشمنوں کے ساتھ نیک سلوک وغیرہ، ایسا مکمل اور اتنا بہترین نقشہ ہمیں سیرت طیبہ میں دکھائی دیتا ہے کہ ویسا اور کہیں نہیں دکھائی دیتا۔ اور کمال یہ ہے کہ انفرادی و اجتماعی زندگی کے یہ سارے نمونے صرف ایک ہی مقدس و مکمل انسان میں مل جاتے ہیں اور مطالعہ کرنے والا یہ اختیار ہمارے ہاتھ میں ہے کہ

کلمہ "غیر کو"، اور منہ سے لگاؤں، توبہ شان پہچانتا ہوں یار کے پھمٹنے کی

اس کی ضرورت ہی نہیں پڑتی کہ زندگی کے کئی مرحلے پر اور کسی حالت میں کہیں اور سے کوئی سبق حاصل کیا جائے۔ غویہ! ہم تو نگری، افلاس، سرداری، حکومت، اقتدار، ناقوانی، صلح، جنگ، امن، بد امنی، اخلاص، دشمنی وغیرہ، آخر آپ کو اپنی زندگی میں ان ہی باتوں سے تو واسطہ پڑے گا۔ آپ کو ان حالتوں میں کیا یقین رکھنا چاہئے اور کیا عمل کرنا چاہئے کہ آپ کامیاب رہیں اور آپ کا خالق بھی آپ سے خوش رہے۔ اس کا جواب آپ کو صرف سیرت طیبہ ہی میں مل سکتا ہے۔ خدائے بزرگ و برتر نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ دین اسلام ہی کی تکمیل نہیں فرمائی بلکہ نبوت اور رہنمائی کے سلسلہ کو آپ پر ختم کر کے سیرت انسانی کی بھی تکمیل فرما دی، اور اس طرح تکمیل فرما دی کہ اس سے زیادہ مکمل اور اتنے اچھے نمونہ کردار کا تصور بھی ممکن نہیں۔

مسلمانوں کے لئے تو اس بات کے سمجھنے میں کوئی دقت نہیں، اس لئے کہ یہ ان کا ایمان ہے، اور وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ خالق کائنات کی رضامندی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخلصانہ اتباع کے بغیر حاصل ہی نہیں ہو سکتی۔ اور بغیر حصول رضائے الہی نہ دنیا بھلی اور نہ آخرت، البتہ ایک غیر مسلم کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی، اس لئے کہ اس میں ایمان و یقین کا فقدان ہے۔ لیکن سیرت طیبہ کا عمیق مطالعہ اس کے لئے بھی ایک فریضہ انسانی کا درجہ رکھتا ہے۔ اگر اس نے سیرت طیبہ کا مطالعہ نہیں کیا تو اسے کہیں دنیا میں ایسا مکمل، واضح اور تفصیلی نمونہ، کامیاب انفرادی، اجتماعی اور قوی زندگی کا نہیں مل سکتا۔ وہ اپنی زندگی کے بہت سے مرحلوں میں یا توشش و پنج میں گرفتار ہو جائے گا، یا بری طرح ٹھوکریں کھائے گا۔ زندگی بھر حال زندگی ہے چاہے مسلمان کی زندگی ہو یا غیر مسلم کی، یہ وقت سب پر آتا ہے جب ایک آدمی کا دماغ یہ سوال کرتا ہے کہ اب ہمیں کیا کرنا چاہئے، اور ہمارے

عمل کا نتیجہ کیا نکلے گا؟ لازم ہے کہ آدمی کے سامنے اس سوال کے وقت کوئی "مغبونہ" عمل موجود رہے۔ ایک نی اور ایک فلسفی کے مابین یہ واضح فرق ہو چکا ہے کہ ان میں جو کچھ کہتا ہے اس کے مطابق عمل کو دیکھاتا ہے۔ اور فلسفی جو کچھ سوچتا ہے وہ کہتا ہے، نہ خود اس کے مطابق عمل کرتا ہے اور نہ کسی دوسرے عمل کرنے والے کو نتائج عمل کی ضمانت دیتا ہے۔ مسلم اور غیر مسلم دونوں کو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ دنیا کامیاب نہیں کرچک ہے۔ اور

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

مطالعہ اقبالؒ کی روشنی میں ہر د مسلمان پر سیرت رسولؐ کے اثرات

محمد ریاض

حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی سیرت طیبہ اور اسوہٴ حسنہ ہر مسلمان کے لئے شمع ہدایت ہے، اور اس کی پیروی سے حقیقی اخلاق و شرافت اور تقویٰ و پرہیز گاری کے اوصاف حاصل ہوتے ہیں۔ حب رسول حب خداوندی کا پیش خیمہ اور دعویٰ ایمان کا ملاک و مدار ہے اور کلام اقبال کا معتد بہ حصہ جذبہ حب رسولؐ کے احیاء و تحکیم کے لئے وقف ہے۔ اقبال کو ذات رسالت مآبؐ سے بے پرہناہ محبت تھی۔ جیسا کہ اقبال اور عشق رسولؐ کے موضوع پر لکھنے والوں نے تصریح کی ہے، آنحضرتؐ کا اسم مبارک ستے ہی اقبال کا قلب وجد آگیا اور آنکھیں شدت تاثر سے اشک بار ہو جاتی تھیں۔ یہاں ہم اس موضوع پر کچھ گذارشات قلم بند کر رہے ہیں کہ اقبال کے کلام اور پیغام کی روشنی میں ایک ہر د مسلمان سیرت پاکؐ کے ہمہ گیر اثرات کس طرح قبول کرتا ہے۔

اقبال نے ایک مرتبہ میلاد النبیؐ کے جلسے میں، قرر کی حیثیت سے شرکت کی اور فرمایا: ”میرے نزدیک انسانوں کی دماغی اور قلبی تربیت کے لئے نہایت ضروری ہے کہ ان کے عقیدے کی رو سے زندگی کا جو نمونہ بہترین ہو، وہ ہر وقت ان کے سامنے رہے۔ اس وجہ سے بھی مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسوہٴ رسولؐ کو مد نظر رکھیں تاکہ جذبہٴ تقلید اور جذبہٴ عمل قائم رہے، جذبہٴ تقلید و عمل کو قائم رکھنے کی خاطر، اقبال نے ذکر رسولؐ کے حق

طریقوں پر عمل کرنے کی تلقین فرمائی۔ پہلا انفرادی طریقہ ہے جو نماز اور اوراد میں درود و صلوات پڑھنے سے ایک حد تک پورا ہو جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ محفل ہائے ذکر رسول ﷺ کا انعقاد ہے، مثلاً محفل میلاد النبیؐ، تاکہ سیرت پاک کی جزئیات بیان کی جائیں اور اجتماعی انداز میں ذکر رسول ﷺ کیا جائے۔ یہ دونوں طریقے اتباع سنت اور اخلاق نبوی ﷺ سے کسب علو و کمال کی راہیں ہیں اور ”جوہر انسانی کا یہ انتہائی کمال ہے کہ اسے دوست کے سوا، کسی دوسری چیز کی دید سے مطلب نہ رہے۔“ کمال انسانی و مسلمانی، کی خاطر اقبال ذکر رسول ﷺ کا تیسرا، اور مشکل طریقہ بتاتے ہیں کہ: ”یاد رسول ﷺ اس کثرت سے، اور ایسے انداز میں کی جائے کہ انسان کا قلب، نبوت کے مختلف پہلوؤں کا خود مظہر بن جائے۔“ (۱) اقبال کا کلام مظہر ہے کہ وہ ذکر رسول ﷺ سے مستفیض اور اس کی لذت و حلاوت سے بہرہ مند رہے ہیں۔

اقبال فرماتے ہیں کہ حب رسول ﷺ، مسلمان کے قلب کے انجلاء کا موجب اور سامان تقویت ہے۔ مسلمان جب اپنی اعلیٰ نسبت پر غور کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہوئے، اس نسبت کی حرمت اور تقاضے برقرار رکھنے کی فکر کرتا ہے۔

ہر کہ عشقِ مصطفیٰ ﷺ سامانِ اوست	بہر و بر در گوشہٴ دامانِ اوست
روح را جز عشقِ او آرام نیست	عشقِ او روزِ بہت کو روا شام نیست (۲)
معنیِ حریمِ کنی تحقیق اگر	بنگری با دیدہٴ صدیقِ رض اگر
قوتِ قلب و جگر گردد نبی ﷺ	از خدا محبوب تر گردد نبی (۳)

آنحضرت ﷺ رحمۃ اللعالمین اور رسولِ عالم ہیں۔ خدائے تعالیٰ نے آپ ﷺ کے سیرت و کردار کو جملہ مسلمانوں کی خاطر نمونہ بنایا، اور ہمارے دعویٰ ایمان کا شاہد۔ اس شہادت سے ہم اسی صورت میں مستفید ہو سکتے ہیں کہ سیرت رسول ﷺ کی خو و بو اختیار کریں، ”اور اقوامِ عالم کی خاطر نمونہ بہتر بن سکیں۔“

تبلیغ اسلام فرض ہے۔ فرض کفایہ، اور یہ تبلیغ زبانِ قال ہے اور زبانِ حال بھی۔ اگر مسلمان اپنے قول، فعل اور نمونے سے آنحضرتؐ کے فرمودات دوسروں تک نہ پہنچا سکے، تو اپنے دعویٰ ایمان کا حشر ابھی سے سمجھ لیں۔ اقبال نے مسلمانوں کو سیرت رسولؐ کا نمونہ، ناطق بننے کا بار بار مشورہ دیا ہے اور از آنجملہ چند اشعار ہیں۔

طبع مسلم از محبت قاهر است	مسلم ار عاشق نبا شد، کافر است
خیمہ در میدان الا الله، زد است	در جہان شاهد علی الناس، آمد است
شاهد جالش نبیؐ انس و جان	شاهد صادق ترین شاهدان
آب و تاب چہرہٴ ایام تو	در جہان شاهد علی الاقوام تو
نکتہ سنجان را صلائے عام دہ	از علوم اسیؐ پیغام دہ
اسیؐ پاک از ”ہوئی“ گفتار او	شرح رمز ”ماغوی“ گفتار او
لرزم از شرم تو چون روز شمار	میرسد آن آبرویؐ روزگار
حرف حق از حضرت ما بردہ ای	پس چرا با دیگران نسپردہ ای
آن نگاہش سر ’ ما زاع البصر‘	سوی قوم خویش باز آید اگر
می شناسد شمع او پروانہ را	خوب بشناسد خویش و ہم بیگانہ را
لست منی، گویدت مولایؐ ما	وای ما، ای وای ما، ای وای ما (۴)

اوپر ایک مصرع ”لرزم از شرم تو چون روز شمار“ قابل غور ہے۔ خدائے تعالیٰ سے شرمسار ہونے کا تو لوگ لکھتے رہے، مگر آنحضرتؐ سے شرم کی باتیں شعراء تو کجا، علماء فحول نے بھی شاذ ہی لکھی ہیں۔ اقبال کی جرأت عشق رسولؐ ہی ایسا کہلوا سکتی ہے کہ ”از خدا محبوب تر گردد نبی“ اور یہ بھی۔

می توانی منکر یزدان شدن	منکر از شان نبیؐ نتوان شدن (۵)
غلام جرأت آن . رفتہ پاکم	خدا را گفت : ما را معطفی پس (۶)

بیشوی ”من چہ حامد کرد“ میں اقبال نے شوخ بھٹار کے جملہ شعر کو تصرف لفظی سے نعتیہ بنا دیا ہے۔۔

حمد ہی حمد مر * رسول * پاک را آنکہ ایمان داد جسم خاک را
بہر حال آنحضرت * سے شرم کرنے کی تعبیر بڑی دل لگتی اور معنی خیز ہے۔
اقبال فرماتے ہیں کہ اپنی بد اعمالیوں کے ساتھ ہم کس طرح حضور کی شفاعت کے سزاوار بنیں گے، اور روز قیامت صاحب رخ انور کو اپنی صورت کس طرح دکھائیں گے؟ آخر آنحضرت سے اپنی نسبت کا کچھ لحاظ تو کریں۔ آپ نے اپنی دو رباعیوں میں خدائے تعالیٰ سے التماس کیا کہ روز قیامت، ان کا معاملہ آنحضرت * کے غیاب میں کیا جائے۔

تو غنی از ہر دو عالم، من فقیر روز محشر عذر های من پذیر
ور حسابم را تو بینی ناگزیر از نگاہ مصطفیٰ پنہاں بگیر
بہ پایاں چوں رسد این عالم پیر شود بی پردہ ہر پوشیدہ تقدیر
مکن رسوا حضور خواجہ ما را حساب من ز چشم وی نہاں گیر (۷)

اقبال نے کئی مقامات پر اپنی بد عملی کے ذکر کے پردے میں دوسرے مسلمانوں کو اپنے اعمال اور آنحضرت * سے نسبت کی ذمہ داریوں پر غور کرنے کی دعوت دی ہے۔ ایک واقعہ اقبال کے بچپن کا ہے۔ آپ نے کسی مصرعہ سائل کو زد و کوب کر دیا اور یہ بات آپ کے صوفی منش والد تک پہنچ گئی۔ ولید اس حرکت سے بے حد مبغوض و محزون ہوئے اور اس واقعہ سے روز محشر آنحضرت * کے حضور پیش ہونے کے یقین سے نادم اور خائف تھے۔ پاپ نے اقبال کو خداست کا اتنا شدید تاثر دیا کہ وہ اسے مدت العمر بھلا نہ سکے۔

گفت فردا است خیر الرسل جمع گردد، پیش آن سولای کلی
ای صراحت مشکل از بی مرکبی من چہ گویم چوں مرا برسد خبری

حقِ جوانی، مسلمیٰ یا تو سہرہ کو نصیبیٰ از دلہستانم نبرد
 از تو این یک کار آسان ہم نشد یعنی آن انبار گل آدم نشد
 اند کی اندیش و یاد آر ای ہسر اجتماع است خیر البشر
 باز این رہش سفید من نگر لرزہ بیم و امید من نگر
 ہر ہدر این جور نازیبا مکن پیش مولا بندہ را رسوا مکن
 مگسل از ختم الرسل ایام خویش تکیہ کم کن برفن و برگام خویش (۸)

جاوید نامہ میں آپ خطاب بہ جاوید فرماتے ہیں۔

نوجوانی۔ را چو بینم بی ادب روز من تاریک سی گردد چوں شب
 تاب و تب در سینه پیفزاید مرا یاد عہد مصطفیٰ آید سرا
 از زمان خویش ہشمان سی شوم در قرون رفتہ پنهان سی شوم (۹)

اقبال غلامی پر قانع رہنے پر بھی مسلمانوں کو، آنحضرتؐ سے نسبت کا حوالہ دے کر، غہرت دلاتے رہے۔ یہ بات دوسرے مذاہب کے اعتدال پسند پیروں نے بھی تسلیم کی ہے کہ آنحضرتؐ نے بنی نوع انسان کی گردن کو طوق غلامی سے آزاد کرایا اور، حریت و مساوات کا عملی نمونہ پیش کیا۔ اسے تقدیر کی ستم ظریفی نہیں، اعمال کی ہاداش کہتا چاہئے کہ مسلمان جو آزادی و حریت کے قائلہ سالار تھے، استعماری قوتوں کا شکار ہو کر غلام بن گئے۔ اب بھی مسلمان ایک حد تک استعمار پسندوں کے دست نگر ہیں۔ اقبال کے دور حیات میں حالات کہیں بہتر تھے۔ آپ، غلاموں کی درود خوانی، عبادات اور کارہائے خیر کو ہیچ قرار دے کر مسلمانوں کو متبع حریت و مساواتؐ، سے ان کی نسبت یاد دلاتے اور ان کی رگ حسیت ہمڑکانے رہے ہیں۔ یہ کام بصیرت افروز ہے اور شاعر کے جذبہ ایمان و عمل کا مظہر۔

موسیان را گفت آن سلطان دین 'مسجد من شد ہمہ روی زمین'
 الاباں از گردش ہم آسمان مسجد مسوین بدست دیگران

سخت کوشید، بندہ پاکیزہ کیش قایمگرد مسجد مولائی خویش

چون بنام مصطفیٰ خوانم درود از خجالت آب می‌گردد وجود
عشق می‌گوید کہ ای محکوم غیر سینہ تو از بتان سائند دیر
تا نداری از محمد رنگ و بو از درود خود میالا نام او،
از غلامی لذت ایمان مجو گرچہ باشد حافظ قرآن، مجو
عید آزادان، شکوہ ملک و دین عید محکومان هجوم موسیٰ (۱۰)

مسلمانی کہ در بند فرنگ است دلش در دست او آسان نیاید
ز سیمائی کہ سودم بر در غیر سجود ہوزرہ و سلمان رش نیاید
جبین را ہجش غیر اللہ سودیم چو گبران در حضور وی سرودیم
نالام از کسی، می نالم از خویش کہ ماشایان شان تو نبودیم (۱۱)

”توحید“ اور ”رسالت“ کے عقائد مسلمانوں کی کامل یک جہتی و یکانگی کے متقاضی ہیں اس لئے کہ

ایک ہی سب کا نبی، دین بھی، ایمان بھی ایک (۱۲)

مگر مسلمانوں کا نفاق و افتراق بڑھتا ہی جا رہا ہے۔ اقبال کی زندگی کا ایک مقصد اسلام کی عالمگیر اخوت کا پیغام پہنچانا تھا: اتحاد اور بین اسلامزم کے وہ انتہک مبلغ رہے ہیں۔ اس کام میں بھی آپ نے مسلمانوں کو سیرت رسول سے مستحکم و مستفید ہونے کا گر سمجھایا ہے۔ حاتم طائی یحییٰ (م ۷۰۰ء) کی بیٹی کی ”سر پوشانی“ کے ذکر کے (۱۳) ضمن میں اقبال آنحضرتؐ کے اس باہرکت کرم کا ذکر فرماتے ہیں جس کے تحت مسلمان ہر قسم کے امتیازات و تفرقوں سے معصون ہو گئے۔ کاش آنحضرتؐ کے درس اتحاد کو مسلمان گرہ میں باندھ لیتے اور ایک مستحکم قوت بنے رہتے:

در نصافی پیش آن گردون سریر دختر سردار طی آمد نسیر

ہای اور زنجیر وہم بی پردہ بود گردن از سرم و حیا خم کرده بود
 دختر کا راجون نہیں بی پردہ دید چادر خود پیش روی او کشید
 ما لزان خاتون طی عربان تریم پیش اقوام جہاں بی چادریم
 روز محشر اعتبار ماست او درجہاں ہم پردہ دار ماست او
 چون گل صد برگ مارا ہو یکست اوست جان این نظام و او یکست
 ہستی مسلم تجلی گاہ او طسورها ہالد ز گرد راہ او
 بست چشم ساقی بطحا ستیم درجہاں مثل می و مینا ستیم (۱۳)

منہوی 'رموز بیخودی' کا ایک عنوان ہے، قوم افراد کے اختلاط سے پیدا ہوتی ہے اور اس کی تکمیل تربیت، نبوت سے ہی ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں۔

از رسالت ہم نوا گشتیم ما ہم نفس، ہم مدعا گشتیم ما
 دین فطرت از نبی آوختیم در رہ حق، مشعلی افروختیم
 این گہر از بحر بی پایان اوست ماکہ یکجانیم از احسان اوست
 لا بنی بعدی ز احسان خداست پردہ ناموس دین مصطفیٰ است
 دل ز غیر اللہ مسلمان بر کند نعرہ لا قوم بعدی می زند

اسی لئے اقبال عربوں کے افتراق پر اس طرح آبدیدہ نظر آتے ہیں:-

امتی بودی، اسم گردیدہ ای ہزم خود را خود زہم ہاشیدہ ای
 ہرکہ از بند خودی و اوست، مرد ہرکہ باہیکانگی ہموست، مرد
 آنچه تو باخویش کردی، کس نکرد روح پاک مصطفیٰ آمد ہردرد (۱۴)

نکات معراج

۱۔ اسراء اور 'معراج رسول' کا واقعہ عالم انسانیت کا بے نظیر واقعہ ہے۔ روحانی اور جسمانی معراج کی بحثوں سے قطع نظر یہ عظیم واقعہ اس بات کا مظہر ہے کہ اشرف البشر نے عالم ملکوت و ماورائے افلاک اور لامکان تک سفر فرمایا۔ اور انسانیوں کو ان ہی کہی حقیقتوں سے آگاہی بخشی ہے اور

”صادق و امین“ کے بیروان نادیدہ حقائق پر ایمان رکھتے ہیں۔ اقبال کی شاہکار تالیف ”جاوید نامہ“، روایت معراج کے نتیجے میں ہیں۔ اقبال نے کئی مقامات پر لکھا ہے کہ یہ واقعہ مسلمانوں کی جسمانی اور روحانی قوتوں کے اعتلا و ارتقا کی خاطر ایک زبردست جنبہ تحرک ہے۔ یہ جنبہ تحرک، باطنی سہی مگر اس کے اثرات ظاہری ہیں اور باطنی بھی۔ اقبال کے بیان فرمودہ نکات معراج ایک جداگانہ موضوع ہے، یہاں ہم چند اشعار کے انتخاب سے علامہ مرحوم کے عتبہ کو ظاہر کر رہے ہیں۔

وہ یک گام ہے ہمت کے لئے عرش بریں

کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات (۱۶)

چیست معراج، آرزوی شاہدی استعانی رو بروی شاہدی
شاہد عادل کہ بی تصدیق او زندگی ما را چو گل را رنگ و بو
از شعور است اینکه گوئی نزد و دور چیست معراج انقلاب اندر شعور (۱۷)
ناوک ہے مسلمان، هدف اس کا ہے ثریا ہے سر سراپردہ جان، نکتہ معراج

تو معنی والنجہ نہ سمجھا تو عجب کیا

ہے تیرا مد و جزر ابھی چاند کا محتاج (۱۸)

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے

کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں (۱۹)

جاوید نامہ میں آپ نے شیخ حسین بن منصور حلاج بیضاوی (م ۵۳۰ھ)

کی زبانی ”دیدار رسول“ کی معنویت بیان فرمائی ہے۔ تقلید و عشق رسول کی برکات سے ”خود شناسی“ کے مراحل طے کرنا، اقبال کی نظر میں ”دیدار رسول“ ہے اور اسی بات کو آپ مثنوی اسرار خودی کے ”باب عشق“ میں بلند آواز کی زبان فرما چکے ہیں۔ جاوید نامہ میں ہے۔

معنی دیندار آئی آخر زمانہ حکم او، برخوشن کردن روانہ

پہر جنہاں زی ہو رسولؐ افس و جان تا چون او ہاشی قبول افس و جان
باز خود را بینؐ ہمین دیدار اوست سنت اوؐ سری از آسار اوست

اقبال نے آنحضرتؐ کی حیات پاکؐ کی 'جلوت و خلوت' کے نمونوں سے مستفیض ہونے کی خاطر توصیہ و اشارہ کیا ہے۔ آپؐ کی جلوتی زندگی تو کتب احادیث و سیر وغیرہم میں جلوہ فگن ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ آپؐ کی خلوتوں کا کوئی مختصر سے مختصر واقعہ بھی نا معلوم و غیر معین ہے۔ اقبال کا مدعا، تفکر و تذکر کی خاطر، جلوت و خلوت کو اپنانا ہے۔

زندگی انجمن آراء و نگہدار خودا ست ایکہ اندر قافلہؐ، بی ہمہ شو، باہمہ رو
(زبور عجم)

آنحضرتؐ نے بعثت سے قبل، کئی برس تک غار حرا میں تعمید و تقدیس الہی فرمائی اور قدرت الہیہ پر تدبر و تفکر فرمایا ہے۔ آپؐ پانی اور ستو ساتھ لے جاتے اور کئی کئی دن رات اسی پر اکتفا فرماتے (دیکھئے صحیحین میں حضرت عائشہ صدیقہ کی روایات) ظاہر ہے کہ صوفیہ نے اسی روش کو اپنانے میں ایک ہورا مسلک قائم کر لیا۔ رمضان شریف کے عشرہؐ آخر میں اعتکاف، کی خلوتی عبادت ایک معروف سنت ہے۔ اقبال نے تفکر و تصفیہ کی خاطر خلوت، اپنانے پر زور دیا ہے تاکہ سیرت پاکؐ سے مستنیر ہو سکیں۔

عاشقی؟ محکم شوا از تقلید یارؐ تا کمند تو شود بزدان شکارؐ
اندکی اندر حرای دل نشین ترک خود کن، سوی حق ہجرت گزین
محکم از حق شو، سوی خود کام زن لات و عزای ہوس را سر شکن
تا خدای کعبہ، بنوازد سرا شرح انی جاعل سازد سرا (۲۰)

یہ چند گزارشات اس بات کی مظہر ہیں کہ اقبال نے عشق رسولؐ کی ہی نہیں، اس کے تقاضوں کو اپنانے کی تلقین فرمائی ہے۔ یہ تقاضے، اپنی نسبت اعلیٰ کا احساس رکھنے اور سیرت پاکؐ کے پہلوؤں کا، جس حد تک بھی

اپنی محدودیت کے اعتبار سے ممکن ہو، اپنی نحو و ہونہی انعکاس کر رہے۔
اگر یہ نہ ہو تو دعویٰ عشق و محبت کا ہواہن اظہار من الشمس ہے۔

حواشی

- ۱ - مقالات اقبال مرتبہ سید عبد الواحد بمبئی، صفحہ ۱۹۵، ۱۹۹
- ۲ - پیام مشرق ص ۸
- ۳ - اسرار و رموز ص ۱۱۷
- ۴ - اسرار و رموز ص ۷۰، ۱۶۲، ۱۸۷
- ۵ - جاوید نامہ ص ۷۶
- ۶ - ارمغان حجاز ص ۸۱
- ۷ - ارمغان حجاز ص ۲۳ - پہلی رباعی اقبال نے ایک صوفی با صفا کی تملیک میں دے دی تھی۔
دیکھئے انوار اقبال ص ۲۲۳
- ۸ - اسرار و رموز ص ۱۵۱، ۱۵۲
- ۹ - جاوید نامہ ص ۲۴۱
- ۱۰ - پس چہ باید کرد ص ۲۵، ۴۹، ۵۰
- ۱۱ - ارمغان حجاز ص ۱۱، ۵۱
- ۱۲ - بانگ درا و جواب شکوہ
- ۱۳ - دیکھئے الکمل فی التاریخ لابن اثیر ص ۹۰ - ہجری کے واقعات
- ۱۴ - اسرار و رموز ص ۲۱
- ۱۵ - پس چہ باید کرد ص ۵۴
- ۱۶ - بانگ درا ص ۲۸۱
- ۱۷ - جاوید نامہ ص ۱۴، ۲۰
- ۱۸ - غرب کلیم ص ۹
- ۱۹ - بال جبریل ص ۴۴
- ۲۰ - مثنوی اسرار و رموز ص ۲۳

اندلس کا رازی خانوادہ مؤرخین

ظہور احمد اظہر

اسلامی اندلس کی سیاسی اور ادبی تاریخ بڑی دلچسپ اور عبرت آموز ہے۔ یہ جتنی دلچسپ اور عبرت آموز ہمارے لئے ہے اتنی ہی غیروں کے لئے بھی۔ سب حیران ہیں کہ ایک ایسی عظیم قوم جس نے اپنے اصلی وطن سے ہزاروں میل دور سمندر پار ایک ایسی عظیم الشان سلطنت قائم کی جس کی سیاسی، ثقافتی اور علمی روایات انسانی تاریخ کا ایک قابل فخر کارنامہ ہیں، ایک ایسی سلطنت جس کی سیاسی ہیبت اور فوجی قوت و برتری سے ایک عالم لرزہ بر اندام تھا اور جس کی اندرونی خوشحالی کا یہ عالم تھا کہ بقول ڈوزی اسلامی اندلس کی خوشحال قوم کا ہر فرد لکھنا پڑھنا جانتا تھا، (قرون وسطیٰ کی کسی قوم کے بارے میں کسی جانبدار مؤرخ کی یہ رائے بڑا وزن رکھتی ہے، اسی ایک بات سے اسلامی اندلس کی عظمت کا اندازہ ہو سکتا ہے) تعجب ہے کہ اتنی عظیم قوم اس خطہ ارضی سے یوں محو ہو گئی جیسے کبھی تھی ہی نہیں اور آج اگر اس خطے میں اس کی عظمت رفتہ کے شواہد و آثار موجود نہ ہوتے تو دنیا اسے من گھڑت افسانہ سمجھتی۔ اسلام کی تاریخ میں اور کوئی ایسا خطہ نظر نہیں آتا جہاں مسلمانوں کا نام و نشان تک باقی نہ ہو۔ یہ تو ہوا کہ مسلمانوں کی سلطنت اور اقتدار ختم ہو گیا مگر جہاں جہاں مسلمان گئے اور سلطنتیں قائم کیں، وہاں آج تک مسلمان موجود ہیں۔ اسلامی اندلس ایک منفرد مثال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی اندلس کی تاریخ دلچسپ ہونے کے ساتھ ساتھ بڑی عبرت آموز بھی ہے۔

موجودہ بین کے کہ اندلس کے مسلمانوں نے آٹھ صدیوں کے دوران علوم و

معارف کے جو ذخائر جمع کئے تھے ہسپانیہ کے متعصب مسابونہ نے انہیں جلا کر خاکستر کر دیا، لیکن ان کی دست برد سے جو کچھ بچ گیا وہ بھی ایک قابل فخر سرمایہ ہے کسی طرح کم نہیں۔ خصوصیت کے ساتھ اندلس کی سیاسی اور ادبی تاریخ کے بارے میں مطبوعہ اور غیر مطبوعہ مواد کافی موجود ہے۔ اندلس کی سیاسی اور ادبی تاریخ کو محفوظ کرنے کی شاندار روایت قائم کرنے کا سہرا اسلامی اندلس کے سب سے پہلے مؤرخ محمد بن موسیٰ الکنانی الرازی اور اس کی اولاد کے سر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس خانوادہ مؤرخین کا ہم پر اتنا بڑا احسان ہے جسے کبھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ بعد میں آنے والے تمام اندلسی مؤرخ جغرافیہ دان اسی خاندان کے خوشہ چین ہیں اور ان کو سب نے اپنا مرجع و رہنما تسلیم کیا ہے۔ ہم اس خانوادہ مؤرخین کی علمی خدمات پر ایک نظر ڈالتے ہیں:

محمد الرازی

اندلسی مؤرخین کے اس خاندان میں مسلسل تین پشتوں تک یکے بعد دیگرے ایسے صاحب علم و فضل تاریخ نگار پیدا ہوتے رہے جن کی تصانیف اور جمع کردہ معلومات بعد کے مؤرخین کے لئے بنیادی مواد کا کام دیتی رہیں۔ باپ بیٹے اور پوتے نے فتح اسلامی سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آخر تک کی ابتدائی تاریخ کو بڑی تفصیل اور جامعیت کے ساتھ محفوظ کر دیا ہے۔

مؤرخین کے اس خاندان کا جد اسجد اور اسلامی اندلس کا سب سے پہلا مؤرخ محمد بن موسیٰ بن بشیر بن جناد بن لقیط الکنانی الرازی خالص عرب خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو عہد اسلام میں ایران کے مشہور شہر ”ری“ میں آکر آباد ہو گیا تھا۔ فتح کے موقع پر اسلامی لشکر کے جو دستے مختلف جھڑپیں اٹھائے اندلس میں داخل ہوئے تھے ان میں بنو کنانہ کے لوگ بھی بڑی تعداد میں شامل تھے اور انہوں نے اندلس میں اپنی مستقل پستیوں آباد

کولی تھیں۔ انہی ستیورہ میں سے ایک ہستی ”وقش“ تھی^۱ جس نے کنانی خاندان کے بڑے بڑے فضلاء اور اعیان کو جنم دیا۔ ان میں امام ابو الولید حشام بن احمد الوقشی، ان کا بھتیجا ابو جعفر احمد بن عبد الرحمن الوقشی اور مشہور سیاح ابن جبیر کے نام بہت ممتاز حیثیت^۲ رکھتے ہیں (ابن جبیر ابو جعفر الوقشی کا داماد بھی تھا) ایک تو قبیلے کے لوگوں کی کشش نے دوسرے اندلس کے اسوی حکمرانوں کی علم دوستی نے محمد الرازی کو دیار اندلس سے رغبت اور دلچسپی پر مجبور کر دیا۔ چنانچہ تیسری صدی ہجری کے وسط (تقریباً ۲۵۱ھ/۸۶۷ء) میں وہ پہلی بار مشرق سے اندلس میں وارد ہوا۔ وہ ایک تاجر تھا اور تجارت کی غرض سے ہی وہ اندلس میں آیا تھا لیکن خدا نے اسے علم و ادب اور خطابت و فصاحت لسانی میں جو اعلیٰ صلاحیت اور بلند مقام^۳ عطا کیا تھا اس کی بدولت نہ صرف یہ کہ اندلس کے علمی و ادبی حلقے اس کے گرویدہ ہو گئے بلکہ اندلس کے اسوی حکمران بھی اس کے علم و فضل کے معترف ہو گئے۔ اسوی شہزادہ محمد اول بن عبد الرحمن (۲۷۳ تا ۲۷۵ھ/۸۸۶ء تا ۸۸۸ء) اس سے بہت محبت و احترام سے پیش آتا تھا اور اس پر بہت اعتماد کرتا تھا۔ بارہا اس نے محمد الرازی کو سلاطین مشرق کے علاوہ اندلس کے بعض حکمرانوں کے ہاں اپنا سفیر بنا کر بھیجا۔ محمد اول کا بیٹا شہزادہ المنذر بھی اس کا بے حد احترام کرتا اور ہمیشہ اس پر اعتماد کرتا تھا۔ ربیع الآخر ۲۷۳ھ (۸۸۶ء) میں اسی شہزادہ المنذر کی سفارت کے سلسلے میں البیر سے واپس آنے ہوئے رازی کا انتقال ہوا^۴۔

محمد الرازی جبہ اندلس میں وارد ہوا تو قرطبہ اور دیگر علمی مراکز پر مشہور اندلسی عالم، محدث، فقیہ اور مؤرخ عبد الملك بن حبيب السلّی کے شاگرد ٹھہرائے ہوئے تھے۔ رازی کو چونکہ تجارت و سیاحت سے دلچسپی تھی اس لیے غریب طرز پر اس نے اندلس کے جغرافیائی اور تاریخی حالات کے علاوہ اس کی فتح کے واقعات میں گہری دلچسپی لی۔ اندلس میں موسیٰ بن نصیر کے

داخلے سے لے کر واپسی تک کے وہ تمام واقعات جڑی محنت سے مرتب کیے جو اس نے ابن سہیب السلی کی روایت میں اس کے شاگردوں سے سنے تھے۔ خصوصیت کے ساتھ اس نے عسکر اسلام کے ان دستوں کے اندلس میں داخلے، قتل و حرکت، اقامت اور فاتحانہ پیش قدمی کی تفصیلات کو ایک کتاب میں جمع کر دیا تھا جو موسیٰ کے ساتھ فتح اندلس میں شریک تھے، رازی کے بیان کے مطابق جب موسیٰ بن نصیر اندلس میں داخل ہوئے تو ان کے ساتھ یس سے زائد رايات (رايات کا واحد رایہ ہے جن کے معنی ہیں جھنڈا) تھے جن میں سے دو موسیٰ بن نصیر کے اپنے تھے، ان میں سے ایک انہیں عبد الملک بن مروان نے اور دوسرا اس کے بیٹے ولید نے عطا کیا تھا، تیسرا عسکری علم موسیٰ کے بیٹے عبد العزیز کا تھا جو اندلس کا پہلا گورنر مقرر ہوا تھا (۵)۔

رازی نے لکھا ہے کہ موسیٰ بن نصیر کا اسلامی لشکر بحری جہاز سے اتر کر اندلس میں داخل ہوئے وقت جبل قرده کے دامن سے گزرا۔ یہ پہاڑ بعد میں سری موسیٰ (یعنی موسیٰ بن نصیر کے لشکر انداز ہونے کی جگہ) کے نام سے مشہور ہوا، اسلامی لشکر نے جزیرہ خضراء میں باہم صلاح و مشورہ کیا اور پھر اشبیلیہ کی طرف بڑھنے اور اشبونہ تک باقی ماندہ مغربی اندلس کو فتح کرنے کا فیصلہ ہوا۔ جس جگہ یہ مشورہ ہوا تھا وہاں موسیٰ بن نصیر نے ایک مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا جو مسجد الرايات کے نام سے مشہور ہوئی۔ اسی مناسبت سے رازی نے اپنی تصنیف کا نام کتاب الرايات رکھا (۶)۔

افسوس کہ جس کتاب کے ذریعے رازی نے اسلامی اندلس کا اولین مؤرخ ہونے کا شرف حاصل کیا وہ گردش زمانہ کے ہاتھوں محفوظ نہ رہ سکی اور ضائع ہو گئی لیکن خوش قسمتی سے اس کتاب کا یکمیل مواد اور بعض طویل اقتباسات دو کتابوں میں محفوظ کر لئے گئے ہیں، ان میں سے ایک کتاب تو الرسالة الشریفیہ الی الاقطار الاندلسیہ ہے، اس کتاب کا مصنف تو معلوم نہیں

لیکن اس کے سواد کی اکثر روایت ابن حبیب السلمی سے منسوب ہے جس نے یہ سب واقعات موسیٰ بن نصیر کے ساتھی اور مشہور تابعی حضرت علی بن رباح سے براہ راست سنے تھے اور بعض روایات ایک شخص محمد ابن مزین سے منسوب ہیں جو یہ بیان کرتا ہے کہ ۲۷۱ھ میں اسے اشبیلیہ کے ایک کتب خانے میں محمد بن موسیٰ الرازی کی کتاب الرایات ملی تھی۔ ابن مزین نے کتاب الرایات کے سواد کو بعض اوقات اپنے الفاظ میں اور بعض اوقات طویل اقتباسات کی شکل میں نقل کیا ہے۔ دوسری کتاب جس میں رازی کی اس کتاب کا سواد اور اقتباسات موجود ہیں، محمد الفسانی کی کتاب ”رحلہ الوزير فی افتکاک الاسیر“ ہے۔ یہ محمد الفسانی مراکش کا وزیر تھا اور اس نے ۱۱۰۲ھ (۱۶۹۱ء) میں سفیر کی حیثیت سے اندلس کا سفر کیا تھا، یہ دونوں کتابیں چھپ چکی ہیں اور دستیاب ہیں۔

رازی نے اپنی اس کتاب میں فتح اندلس کے مفصل واقعات کے علاوہ موسیٰ بن نصیر کی ان تدابیر کا بھی تفصیل سے ذکر کیا ہے جو انہوں نے فتح کے بعد نظم و نسق کی خاطر اندلس کی صوبائی تقسیم کے سلسلے میں اختیار کی تھیں، ان صوبوں کے پہلے سربراہوں کے نام بھی دیئے ہیں۔ یہ بات خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے کہ رازی نے موسیٰ بن نصیر کے دفاع میں بہت زور صرف کیا ہے۔ وہ جہاں سلیمان بن عبد الملک کو خطا کار ٹھہراتا ہے وہاں موسیٰ کو یگناہ، ایک قابل اور دیانت دار جرنیل ثابت کرتا ہے۔ اور بتاتا ہے کہ اس عظیم سپہ سالار اور سچے مسلمان تابعی پر جو الزامات عائد کئے جاتے ہیں وہ سب بے بنیاد ہیں۔

احمد الرازی

اندلسی مؤرخین کے اس رازی خاندان میں ابو بکر احمد بن محمد بن موسیٰ بن جناد بن لقیط الداری الکنتانی الرازی ممتاز حیثیت رکھتا ہے، تاریخ، ادب،

شعر و شاعری اور قوت حفظ و ضبط میں اپنی مثال آپ تھے۔ اس کے باپ محمد الرازی نے اسلامی اندلس کی تاریخ کو جہاں چھوڑا تھا اس نے وہاں سے اسے لے کر بڑھایا اور اس میں قیمتی اضافے کئے۔ احمد نے تاریخ مرتب کرتے وقت ان مآخذ کو بھی استعمال کیا جو اس کے والد کی رسائی سے باہر تھے۔ کتب تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ احمد الرازی نے تاریخ کے موضوع پر متعدد کتابیں تصنیف کی تھیں کیونکہ اس کے نام کے ساتھ ”احمد التاریخی یا احمد صاحب التواریخ“ کے الفاظ ملتے ہیں۔ (۷)

ابن الفرضی کے قول کے مطابق احمد الرازی ۱۰ ذوالحجہ ۲۷۴ھ کو اندلس میں پیدا ہوا (۸)۔ بعد کے تمام مؤرخ اور تذکرہ نگار اسی قول پر اعتماد کرتے ہوئے بھی تاریخ پیدائش لکھتے ہیں لیکن اگر یہ قول درست مان لیا جائے تو پھر ایک مشکل پیدا ہو جاتی ہے جس کی طرف کسی تذکرہ نگار کا خیال نہیں گیا، اور وہ یہ کہ اس طرح باپ کی وفات اور بیٹے کی پیدائش کے درمیان تقریباً دو سال کا فاصلہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ احمد الرازی کی پیدائش اور اس کے باپ محمد الرازی کی وفات کے درمیان جو یہ اتنا طویل وقفہ ہے اس کی نہ تو آج تک نشاندہی کی گئی اور نہ اس کا کوئی واضح سبب بیان کیا گیا۔ ہمارے تذکرہ نگار اور مؤرخ حہان بین سے کام لے کر بغیر یونہی نقل در نقل کرتے چلے گئے ہیں۔

ابن الابارنے باپ یعنی محمد الرازی کی تاریخ وفات ربیع الثانی ۲۷۳ھ (۸۸۶ء) لکھی ہے۔ بعد میں المقرئ، خیر الدین زکلی، عمر رضا کھالہ اور فاضل مستشرق لیوی ہروفنسال نے اسی پر اعتماد کیا ہے (۹)۔ ابن الفرضی نے بیٹے یعنی احمد الرازی کی جو تاریخ پیدائش (۱۰ ذوالحجہ ۲۷۴ھ) لکھی ہے اسے باقوت الجموی، سیوطی، زکلی، کجیلہ اور اجوی نے صحیح سمجھتے ہوئے نقل کر دیا ہے (۱۰) لیکن سوچنے کی بات ہے کہ یہ بعد کیسے پیدا ہو گیا۔ باپ

جب ربیع الثانی ۱۲۷۳ھ مطابق ستمبر ۱۸۸۶ء میں فوت ہو گیا تو اس کا بیٹا پورے اکیس بائیس ماہ بعد ۱۰ ذوالحجہ ۱۲۷۴ھ (۲۶-اپریل ۱۸۸۸ء) کو کسی طرح پیدا ہوا؟ اگر یہ تاخیر غیر معمولی مدت حمل کے باعث تھی تو اس کی نشاندہی ضروری تھی۔ ورنہ کہا جائے گا کہ یہ سطحیت و بے نیازی یا سہو کتابت کا کرشمہ ہوگا۔ متدبیرین کو تو اس سلسلے میں معذور سمجھا جاسکتا ہے، کیونکہ ان میں سے جس کسی نے باپ کا ذکر کیا اس نے بیٹے کا ذکر اپنی کتاب میں نہیں کیا۔ بعض نے باپ کا تذکرہ کیا ہے اور بعض نے صرف بیٹے کے حالات قلمبند کئے ہیں۔ مگر متاخرین میں سے جدید عرب دنیا کے دو فاضل تذکرہ نگار خیر الدین زرکلی صاحب الاعلام اور عمر رضا کحالیہ صاحب المعجم المؤلفین کسی طرح بھی معذور نہیں سمجھے جاسکتے کیونکہ ان دونوں بزرگوں نے اپنے اپنے تذکروں میں باپ بیٹے دونوں کا ذکر کیا ہے اور باپ کی وفات اور بیٹے کی پیدائش کے اس فاصلے پر توجہ نہیں دی۔ سب سے زیادہ قابل رحم حالت مشہور مستشرق مسٹر لیوی کی ہے جس نے باپ اور بیٹے کا تذکرہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے ایک ہی مقالے میں کیا ہے اور ایک ہی سانس میں باپ کی وفات ربیع الثانی ۱۲۷۳ھ (۱۸۸۶ء) بتائی اور پھر ۱۰ ذوالحجہ ۱۲۷۴ھ (۲۶-اپریل ۱۸۸۸ء) بیٹے کی تاریخ پیدائش لکھ دی، مگر اس نے یہ نہ بتایا (یا اس کی سمجھ میں نہ آیا) کہ یہ ہونے دو سال کا فاصلہ کیا معنی رکھتا ہے۔

بہر حل ابن الابار یا ابن الفرضی میں سے کسی ایک کا بیان یقیناً غلط ہے اور ایسے مسترد کرنا پڑے گا۔ میرا خیال ہے کہ ابن الفرضی کا بیان درست ہے اور ابن الابار کا بیان یا تو کسی غلط روایت کی پیداوار ہے اور یا قتل نویسی کا کرشمہ ہے، مگر اس کا حتمی فیصلہ ۳۰۰ سے بدل گیا، ورنہ باپ کی وفات اور بیٹے کی پیدائش ۱۲۷۴ھ ہی ہے۔ (۱۱)

احمد الرازی کا باپ اندلس کے بادشاہوں کے ہاں بڑا اثر و رسوخ رکھتا تھا۔ اس نے محمد بن عبد الرحمن اسوی اور اس کے بیٹے المنذر کی سفارتی خدمات بھی انجام دی تھیں۔ اس کے علاوہ ایک فصیح البیان عالم و فاضل اور نامور مؤرخ کی حیثیت سے اس نے اندلس کے علمی و ادبی حلقوں سے خراج تحسین بھی وصول کیا تھا۔ چنانچہ جب بیٹا بڑا ہوا تو نہ صرف اسے شاہی درباروں میں رسائی حاصل ہوئی بلکہ باپ کی طرح وہ بھی اہل علم کی توقعات پر پورا اترتا اور بہت جلد ایک ممتاز مؤرخ کی حیثیت سے شہرت حاصل کر لی۔

احمد الرازی نے جب آنکھ کھولی تو قرطبہ اہل علم و فضل کا گہوارہ اور ایک مضبوط علمی و ثقافتی مرکز بن چکا تھا (۱۲) جہاں بلاد مشرق سے آنے والے اہل علم اپنے علوم و معارف کے سوتے بکھیر رہے تھے اور اندلس سے جانے والے طالبان علم و دانش واپس آ کر تدریس و تالیف میں مشغول تھے۔ اس کے علاوہ اندلس کے اسوی حکمرانوں کی علم پروری اور کتاب دوستی کے باعث بلاد مشرق کی معیاری کتابوں کے نفیس نسخوں کے انبار لگ رہے تھے اور بہت جلد وہ وقت آنے والا تھا جب اندلس کا ہر گھر کتب خانہ اور وہاں کا ہر باشندہ پڑھنے لکھنے کے قابل بننے والا تھا۔ احمد الرازی نے اپنے باپ کے فن کو اپنانے کا فیصلہ کیا اور فضائے وقت سے مستفیض ہونے کے ساتھ ساتھ ان کتابوں کے ذخائر سے استفادہ بھی کیا۔

احمد الرازی نے قرطبہ کے جن مشہور اساتذہ سے استفادہ کیا ان میں شیخ ابو عمر احمد بن خالد المعروف بابن الحباب (۱۳) القرطبی (متوفی ۳۲۲ھ) اور مشہور محدث، ادیب اور مؤرخ ابو محمد قاسم بن اصبح البیانی (۱۴) (متوفی ۳۴۲ھ) اہم مقام رکھتے ہیں۔ یہ البیانی ان لوگوں میں سے تھے جو اندلس سے چلکر مشرق کے بلاد اسلامیہ میں سب سے پہلے وارد ہوئے تاکہ عربی و اسلامی علوم کے سرچشموں سے براہ راست سیراب ہو سکیں۔ اس نے مشرق کے جن علیما سے

استفادہ کیا ان میں محمد بن اسماعیل ترمذی اور ابو محمد عبد اللہ بن مسلم ابن قتیبہ الہاہلی بھی شامل ہیں۔

احمد الرازی نے اندلس اور اہل اندلس کے بارے میں کئی ایک قابل قدر کتب تاریخ مرتب کی تھیں۔ اس کا باپ ایک تو شرقی نو وارد ہونے کے باعث اور دوسرے صرف ایک کتاب الرايات کے نام سے مختصر سی کتاب لکھنے کے سبب وہ شہرت و عزت حاصل نہ کر سکا تھا جو اس کے بیٹے کو نصیب ہوئی۔ اپنے باپ کے برعکس وہ پیدائشی طور پر اندلسی تھا اور اندلس والے بجا طور پر اسے اپنا سب سے پہلا مؤرخ خیال کرتے تھے۔ ابو محمد عبد اللہ بن فتوح الحمیدی (متوفی ۳۸۸ھ) کا بیان (۱۰) ہے کہ احمد الرازی نے تین عظیم الشان کتابیں تصنیف کی تھیں۔ ان میں سے ایک ”تاریخ الاندلس“ ہے جس میں اس نے فتح اندلس سے لیکر اپنے عہد تک کی مفصل و مکمل تاریخ جمع کی۔ اس کتاب میں اس نے اپنے باپ کی کتاب الرايات کا مواد بھی شامل کر دیا اور اس کے علاوہ دوسرے زبانی اور تحریری مصادر سے بھی استفادہ کیا۔ احمد الرازی کی یہ کتاب اتنی مفصل اور جامع تھی کہ بعد میں آنے والے ہر مؤرخ اور تذکرہ نگار نے اس سے استفادہ کیا اور جگہ جگہ اس کے اقتباسات اپنی تصانیف میں نقل کئے ہیں۔

دوسری کتاب ”صفہ قرطبہ“، یعنی قرطبہ کا تاریخی جغرافیہ ہے۔ اس کتاب میں قرطبہ شہر کی تاریخ، جغرافیہ اور شہر کے عظماء و اعیان کا مبسوط تذکرہ بھی شامل تھا۔ احمد الرازی نے یہ کتاب مرتب کرتے وقت احمد بن ابی طاہر بغدادی کی کتاب ”اخبار بغداد“ کو سامنے رکھا تھا۔ رازی کی تیسری اہم تصنیف ”انساب مشاہیر اہل الاندلس“ ہے جس میں اہل اندلس کے انساب بڑی تفصیل اور جامعیت کے ساتھ بیان کئے گئے۔ یہ کتاب ہانچ ضخیم جلدوں پر مشتمل تھی۔ اندلس میں ظاہری مذہب کے امام اور مشہور

عالم انساب ابو محمد علی بن احمد ابن حزم نے اپنی کتاب جمہورۃ انساب العرب کی تدوین و ترتیب میں اس سے بڑی مدد لی۔ الحمیدی (۱۶) نے خود ابن حزم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس موضوع پر اس سے بہتر اور مفصل کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔

یاقوت الحموی (۱۷) نے اس کی تین اور کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ کتاب التاریخ الاوسط، کتاب التاریخ الاصر اور کتاب مشاہیر اہل الاندلس۔ مؤخر الذکر کتاب کے بارے میں یاقوت کی رائے یہ ہے کہ یہ ایک عمدہ تصنیف تھی اور پانچ جلدوں پر مشتمل تھی۔ ہو سکتا ہے کہ یہ کتاب در اصل انساب مشاہیر اہل الاندلس ہی ہو، جسے یاقوت نے کتاب مشاہیر اہل الاندلس کے نام سے ذکر کیا ہے۔

المقرئ (۱۸) احمد الرازی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس نے اندلس کی تاریخ پر بہت سی کتابیں تصنیف کی تھیں۔ ان میں سے اکثر المقرئ کی نظر سے گزریں اور نفع الطیب کی ترتیب میں اس نے ان سب سے استفادہ کیا۔ وہ احمد الرازی کی تین کتابوں کا بطور خاص ذکر کرتا ہے۔ (۱) اخبار عمر بن حفصون، (۲) اخبار عبد الرحمن بن مروان الجلیقی (۳) اخبار بنی قسی۔ المقرئ (۱۹) ابن الابار کے حوالے سے الرازی کی ایک کتاب جغرافیہ کا بھی ذکر کرتا ہے جس میں اس نے اندلس کے جغرافیائی حالات کی تفصیل قلمبند کی ہے۔ اصل کتاب تو ضائع ہو چکی ہے لیکن اس کے قسطیلی اور پرتگیزی تراجم محفوظ ہیں۔ پروفیسر لیوی پروفسال کا بیان ہے کہ یہ کتاب عبد الرحمن الناصر کے عہد کے اندلس کے بارے میں جغرافیائی معلومات کے علاوہ سیاسی و معاشرتی معلومات بھی مہیا کرتی ہے۔ موصوف کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ یاقوت نے مجمع البلدان میں رازی کی اس کتاب سے پورا پورا فائدہ اٹھایا ہوگا۔

صحیح ترین قول کے مطابق احمد الرازی کی وفات ۱۲ - رجب ۳۴۰ ھ کو ہوئی۔

عیسیٰ بن احمد الرازی

رازی خانوادہ مؤرخین کا آخری چشم و چراغ عیسیٰ بن احمد بن محمد الرازی بھی اپنے باپ اور دادا کی طرح ایک ممتاز فاضل اور نامور مؤرخ تھا۔ اسلامی اندلس کی تاریخ کا کام جہاں اس کے باپ نے چھوڑا تھا عیسیٰ نے اسے آگے بڑھایا تاریخ اندلس کے جو گوشے اس کے باپ سے پوشیدہ یا نامکمل رہ گئے تھے انہیں مکمل کیا اور اپنے عہد تک کی سیاسی و علمی تاریخ مرتب کی۔ تاریخ کے جن مآخذ تک باپ کی رسائی نہ ہو سکی تھی اس نے ان سے بھی پورا پورا استفادہ کیا۔ بعد میں آنے والے مؤرخین مثلاً ابو مروان ابن حیان، ابن الابار القضاہی اور احمد المقرئ کی کتب تاریخ عیسیٰ الرازی کے اقتباسات اور تاریخی مواد سے بھری پڑی ہیں۔ عیسیٰ نے تاریخ کے جن متنوع موضوعات پر قلم اٹھایا ان کے پیش نظر یہ کہتا ہے جا نہ ہوگا کہ وہ اس میدان میں اپنے باپ اور دادا سے کسی طرح کم نہ تھا۔ (۲۰)

ابن عبد الملك المراكشی نے اپنی کتاب میں عیسیٰ الرازی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس نے تاریخ اور علوم متداولہ کی تحصیل زیادہ تر اپنے والد ابوبکر احمد الرازی سے کی تھی۔ وہ خلیفہ الحکم المستنصر اور المنصور بن ابی عامر کے درباروں سے وابستہ رہا، اول الذکر کے لئے اس نے اندلس کی مفصل تاریخ پر ایک کتاب تصنیف کی تھی اور مؤخر الذکر کے نام اپنی دو تصانیف معنون کیں (۲۱)۔

خلیفہ الحکم المستنصر بالله کے لئے ”تاریخ الاندلس“ کے نام سے جو کتاب عیسیٰ الرازی نے مرتب کی تھی اس میں نہ صرف وہ مواد شامل تھا جو اس

کے ذیل: محمد الرازی کی کتاب الرایات اور اس کے والد احمد الرازی کی کتب
تواریخ میں موجود تھا ، بلکہ مختلف مستند مآخذ کی روشنی میں اپنے عہد تک کے
تمام تاریخی حوادث و وقائع بھی شامل کر دئے تھے ۔ اس کتاب کی اہمیت کا
اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ اندلس کے دو بڑے مؤرخوں نے اسے اپنی
تصانیف کی بنیاد بنایا اور جگہ جگہ اس کتاب کے اقتباسات درج کئے ہیں ۔ ان
میں سے ایک ”المقتبس من انباء اهل الاندلس“ کا مصنف ابومروان حیان بن
خلف بن حیان ہے اور دوسرا احمد المقرئ ہے ۔

المقرئ نے ”نفع الطیب“ میں عیسیٰ بن احمد الرازی کی کتاب سے جو
اقتباسات پیش کئے ہیں ان میں سے ایک اقتباس بڑا دلچسپ اور اہم ہے ، بلکہ سبق
آسوز بھی ہے ۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ اسلامی اندلس کے خلاف نصرانیوں کی پہلی
منظم بغاوت صرف چند عہد شکن او ہاشوں کی شورش تھی جو آگے چل کر ایک
سیل بے اماں کی شکل اختیار کر گئی اور بالآخر اندلس سے ملت اسلامیہ کے مکمل
اخراج اور جلاوطنی کا پیش خیمہ ثابت ہوئی ، اگر اس سے غفلت نہ برتی گئی ہوتی تو
اندلس کی تاریخ کچھ اور ہوتی ۔ ہوا یوں کہ اشتوریش کے جلیقی عیسائیوں کا ایک
سردار قرطبہ میں مسلمانوں کے پاس بطور یرغمال مقیم تھا ۔ اس کا نام ”ہلائی“
یا ”فلای“ تھا وہ اندلس کے گورنر الحارث بن عبدالرحمن ثقفی کے عہد میں قرطبہ
سے بھاگ گیا ۔ یہ فتح اندلس کے بعد چھٹے سال یعنی ۹۸ ھ کا واقعہ ہے ۔ جب
عنبسہ بن سعیم کلبی اندلس کا گورنر مقرر ہوا تو اس کے عہد میں ہلائی نے
جلیقیہ کے عیسائیوں کو منظم کیا اور اندلس کے غیر مفتوحہ علاقوں کو مسلمانوں
سے محفوظ رکھنے کے لئے علم بغاوت بلند کر دیا ۔ مسلمان فاتحین اسے لاؤ لشکر
سمیت جلیقیہ کی ایک پہاڑی تک دھکیل کر لے گئے ۔ اس کے ساتھ صرف تین
سو مرد اور عورتیں تھیں ۔ ناکہ بندی کے باعث اس کے اکثر ساتھی بھوکوں مر گئے
صرف تیس مرد اور عورتیں باقی بچے جو ہانی اور شہد پر گزارہ کر کے زندہ رہے

مسلمانوں نے انہیں حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا۔ لیکن آگے چل کر بھی تمس آدی ایک خطرناک موت بن گئے۔ ۱۳۳ھ میں ہلائی فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا ”غالقد“ اس کا جانشین مقرر ہوا جو دو سال بعد مر گیا۔ پھر ایک شخص اذفونش بن یطر جانشین ہوا جس نے آگے چل کر ایک شاہی خاندان کی بنیاد رکھی، اسی خاندان کے بادشاہ کے ہاتھوں غرناطہ کا سقوط اور اندلس سے ہمیشہ کے لئے مسلمانوں کا اخراج عمل میں آیا (۲۲)۔

حاجب المنصور بن ابی عامر کے لئے عیسیٰ الرازی نے دو کتابیں تصنیف کیں۔ ایک ”کتاب الوزارة و الوزراء“ اور دوسری ”کتاب الحجاب للخلفاء بالاندلس“۔ ان دو کتابوں میں اس نے اپنے عہد تک کے ان علماء فضلاء، ادباء اور شعراء کا تذکرہ کیا ہے جو اندلس کے مختلف بادشاہوں کے عہد میں وزیر یا حاجب مقرر ہوتے رہے (۲۳)۔ رازی نے ان اہل علم کے سوانح حیات کے ساتھ ساتھ ان کے علمی کمالات اور شعر و نثر کے نمونے بھی درج کئے ہیں۔ یہی دو کتابیں ابن الابار القضاہی کی ”کتاب الحبلہ السیراء“ کی بنیاد اور محرک ثابت ہوئیں۔ ابن الابار نے جو اقتباسات درج کئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسیٰ الرازی نے نہ صرف حاجبوں اور وزیروں کے علمی کمالات اور مکتوبات و اشعار کے نمونے دئے تھے بلکہ اندلس کے سلاطین اور خلفاء کے علمی کارناموں اور انتخاب کلام سے اپنی کتاب کو مزین کیا تھا۔ عبدالرحمن بن معاویہ الداخل، جو عباسیوں سے بچ کر اندلس پہنچ گیا تھا اور جسے عباسی خلیفہ المنصور نے مقرر قریش، یعنی ”قریش کا شاہین“ کا لقب دیا تھا، جب سرزمین اندلس کا حکمران بن گیا تو ایک دن کھجور کے ایک الگ تھلگ اور تنہا ہودے کو حسرت بھری نظر سے دیکھا اور کہا، اندلس میں یہ ہودا بھی میری طرح اجنبی ہے جو عرب سے یہاں لایا گیا ہے۔ اس موقع پر عبدالرحمن نے اس ہودے کو مخاطب کر کے کچھ شعر کہے تھے، یہ اشعار پہلے عیسیٰ الرازی نے اپنی کتاب الحجاب للخلفاء بالاندلس میں محفوظ کئے تھے اور پھر اس سے ابن الابار نے اپنی کتاب الحبلہ السیراء میں نقل کئے ہیں :

یا نخل انت لخریفة مثلی فی المغرب نائیة عن الاجل
ترجمہ : اے کھجور! تو بھی میری طرح اجنبی ہے اور دیارِ مغرب میں اپنے وطن
اصل سے دور ہے !

فانزل وھن تبکی مکبسة عجاہ لم تطع علی خبل
ترجمہ : رو اے کھجور! مگر کوئی بند لب ، بے زبان ، الجھنوں سے بے نیاز کب
روتا ہے !

لو انها تبکی اذا لبکت ماء الفرات و منبت النخل
ترجمہ : اگر وہ روتی تو پھر آبِ فرات اور نخلستانوں میں بھی ماتم برہا ہو جاتا !
لکنھا ذھلت و اذھلنی بغض بنی العباس عن اھلی
ترجمہ : مگر وہ تو اپنے وطن کی یاد کو بھلا چکی ہے اور مجھے بھی بنو عباس
کے بغض نے اپنے خاندان سے غافل کر دیا ہے ۔

عیسیٰ بن احمد الرازی کی وفات ۳۷۹ھ (۹۸۳ ع) میں ہوئی ، اندلس
کے بعض تذکرہ نگاروں کا خیال ہے کہ وہ بنواسہ کی اندلسی خلافت کا شیرازہ
بکھر جانے کے بعد بھی زندہ رہا اور قرطبہ کی خلافت بنو حمود کا زمانہ پایا ،
جہنوں نے ملوک الطوائف کے دور میں خلافت کے نام پر اسلامی اندلس کو
متعد کرنے کی نا تمام کوشش کی تھی ۔

حواشی

- (۱) اندلس کا تاریخی جغرافیہ
- (۲) فتح الطیب ، التکملة
- (۳) تاریخ علماء الاندلس ۱/ ۱۴۰ ، فتح الطیب ۲/ ۷۶ ، التکملة ۱/ ۳۶۶ -
- (۴) الاہلام ۴/ ۳۳۸ ، معجم المؤلفین ۱۲/ ۶۲ ، التکملة ۱/ ۳۶۶ ، فتح الطیب ۴/ ۴۴۶ -
- (۵) الرسالة الشریفة ص ۲۹۳ ، الاہلام ۲/ ۳۳۸ -

- (۶) ایضاً -
- (۷) نفح الطیب ۱۱۸/۲، بغیۃ الملتبس ص ۱۴۰ -
- (۸) تاریخ علمائے الاندلس، ج ۱، ص ۱۰۰ -
- (۹) نفح الطیب ۲۷۶/۲، الاعلام ۳۳۸/۷، معجم المؤلفین ۶۲/۱۲
- (۱۰) معجم الادباء ۲۳۶/۴، بغیۃ الوفاۃ ۳۸۵/۱ - الاعلام ۱۹۹/۱، معجم المؤلفین ۱۶۳/۲
- (۱۱) تفصیل کے لئے دیکھئے ماہنامہ ”ترجمان الحدیث“ جولائی ۱۹۷۰ء میں ہمارا مقالہ ”تذکرہ نگاروں کی ستم ظریفیاں“
- (۱۲) طبقات الامم ص ۷۲ -
- (۱۳) تاریخ علماء الاندلس ۳۱۱/۱
- (۱۴) جذوة المقتبس ص ۳۱۱
- (۱۵) جذوة المقتبس ص ۹۷، نیز دیکھئے تاریخ علماء الاندلس ۳۱۱/۱، اور بغیۃ الملتبس ص ۱۴۰ -
- (۱۶) جذوة المقتبس ص ۹۷
- (۱۷) معجم الادباء ۴: ۲۳۶
- (۱۸) نفح الطیب ۲: ۱۱۸
- (۱۹) نفح الطیب ۲: ۱۱۱، تکملة ابن الابار ۱: ۱۴۰
- (۲۰) دائرہ معارف اسلامیہ مقالہ ”الرازی“
- (۲۱) الذیل و التکملة ۴۹۱/۵
- (۲۲) نفح الطیب ۲: ۲۷۶
- (۲۳) الذیل و التکملة ۴۹۱/۵



حضرت شاہ عبداللطیف بہٹائیؒ

شری الدین اصلاحی

اردو زبان کے مشہور شاعر میر تقی میر نے از راہ تعلی شاعرانہ یا نشہ کمال سے سرشار ہو کر کہا تھا :-

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں

یا پھر جیسا کہ شاعر مشرق علامہ اقبال نے فرمایا ہے کہ :-

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ و پیدا

کچھ اسی قسم کا احساس اور تاثر میرے دل میں پیدا ہوتا ہے جب میں سندھ کے مشہور صوفی شاعر شاہ عبداللطیف بہٹائی رحمہ اللہ علیہ کی حیات اور شاعری پر نظر کرتا ہوں۔

شاہ بہٹائی ۱۱۰۱ ہجری مطابق ۱۶۹۰ عیسوی میں تعلقہ ہالا کے ایک گڑوں میں پیدا ہوئے۔ نسباً آپ ہاشمی سید ہیں۔ آپ کا سلسلہ نسب حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جناب رسول خدا سے ملتا ہے۔ آپ کے آبا و اجداد امیر تیمور کے عہد میں ہرات سے ہندوستان آئے اور سندھ میں توطن اختیار کیا۔ خاندانی وجاہت اور علم و فضل شاہ صاحب کو ورثے میں ملا۔ شاہ صاحب کے متعلق عام روایت یہ ہے کہ وہ رسمی تعلیم سے بے بہرہ رہے، کہتے ہیں انہیں مدرسے میں تعلیم کے لئے بھیجا گیا تو انہوں نے الف کے سوا کچھ اور پڑھنے سے انکار

کر دیا۔ اس خیال کے جابی شاہ صاحب کو اسی اور ان بڑے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مگر اس کے برعکس ایک دوسرا گروہ شاہ صاحب کی رسمی تعمیل علم کا قائل ہے، جس میں ڈاکٹر ٹرپ (Dr. Trump) بھی شامل ہیں۔ شاہ صاحب کا کلام دیکھنے سے دوسرے گروہ کے خیال کی تائید ہوتی ہے۔ کلام کی داخلی شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے تمام مروجہ علوم حاصل کیے۔

شاہ صاحب نے عہد شباب میں قدم رکھا ہی تھا کہ ان کے ساتھ ایک ایسا سانحہ پیش آیا، جس کی بدولت کئی سال تک جنگوں اور بیابانوں کی خاک چھانٹی پڑی۔ شاہ صاحب کے والد شاہ حبیب جس زمانے میں کوٹری میں سکونت پذیر تھے، مرزا مغل بیگ ارغون کا معزز خاندان ان کے ارادتمندوں میں شامل ہو گیا۔ شاہ حبیب کی بزرگی اور پاکبازی سے مرزا مغل بہت متاثر تھا۔ مرزا کے گھرانے میں سخت پردے کا رواج تھا مگر شاہ حبیب کے لئے یہ رسم بالکل ختم کر دی گئی تھی۔ گھر کی تمام خواتین بے تکلف ان کے سامنے ہوتی تھیں۔ اکثر جب کوئی بیمار ہوتا، دعا تعویذ کے لئے شاہ صاحب کو بلایا جاتا۔ ایک بار مرزا مغل بیگ کی نوجوان لڑکی بیمار پڑی۔ اتفاق سے شاہ حبیب ان دنوں خود ذی فرائش تھے، اس لئے جب بلایا آیا تو اپنے نوجوان بیٹے شاہ لطیف کو بھیج دیا۔ مرزا کو پہلے تو تامل ہوا مگر پھر اس خیال سے کہ مرشد زادہ ہے بیٹی کا سامنا کراتے ہی بنی۔ شاہ لطیف مریضہ کا علاج کرنے آئے تھے خود بیمار ہو گئے۔ اس پری تمثال کو دل دے بیٹھے۔ یہ بات چھپنے والی نہ تھی۔ اور آخر کار شاہ حبیب کو اپنے اہل و عیال سمیت کوٹری سے نقل مکانی کرنا پڑا۔ نوجوان لطیف کا عشق حد جنوں کو پہنچ گیا۔ دل کے درد نے انہیں ایک جگہ آرام سے نہ بیٹھنے دیا۔ وہ گھر بار چھوڑ، سر بھرا نکل گئے اور مسلسل تین سال تک حالت دیوانگی میں دشت نور دی کرتے رہے۔

عشق مجازی عشق حقیقی کا زہہ ہے۔ ہر سالک کو اس منزل سے گزرتا پڑتا ہے۔ غلوک اور تصوف میں تصور شیخ کو اپنی لمحے خرویدی قرار دیا گیا ہے۔

پھر حال شاہ صاحب نے یہ مرحلہ خود بخود بغیر کسی دھیر کی رہنمائی کے طے کر لیا۔
 البتہ دوسرے درجے میں مقام عرفان تک پہنچنے کے لئے انہیں کسی اہل باطن
 کا دامن پکڑنا تھا۔ عالم وارتکی میں پھرتے پھرتے ان کا گذر ٹھٹھے سے ہوا
 تو یہاں ان کی ملاقات نقشبندیہ سلسلے کے ایک بزرگ سے ہوئی، جن کی خدمت
 میں کچھ وقت گزارنے کے بعد شاہ صاحب کی وحشت دور ہوئی اور وہ جناب کی
 حالت سے نکل کر دوبارہ طریقی شریعت کے پابند ہو گئے۔ خدمت والدین اور
 عبادت و ریاضت کا جذبہ ازسرنو پیدا ہوا۔ وہ گھر واپس آکر والدین کی خدمت
 میں رہنے لگے۔ شاہ صاحب کی گھر واپسی کے کچھ ہی عرصہ بعد، مرزا مغل بیگ
 کے خاندان پر تباہی آئی۔ ایک دشمن قوم کے کچھ افراد نے مغل بیگ کی حویلی
 پر حملہ کر کے خاندان کے تمام مردوں کو قتل کر دیا، صرف مستورات بچ
 رہیں، جس کے بعد ہمساندگان کو یہ خیال ہوا کہ یہ روز بد ان پر اس لئے آیا
 کہ انہوں نے سادات کو تکلیف پہنچائی اور ان کی وجہ سے شاہ حبیب اور ان
 کے اہل خاندان کو اپنا گھر بار چھوڑنا پڑا۔ وہ طالب عفو و درگزر ہوئے اور
 تلالی مافات کے لئے مرزا مغل بیگ کی لڑکی کو شاہ لطیف کے عقد میں دے
 دیا۔ اس طرح شاہ صاحب کی داستان عشق ایک کاسیاب انجام پر ختم ہوئی۔
 شادی کے بعد شاہ صاحب نے بھٹ شاہ کو اپنا مسکن بنایا۔ اور ایک پر سکون
 ازدواجی زندگی کا آغاز کیا۔ اس وقت تک بھٹ شاہ چند ٹیلوں پر مشتمل ایک
 غیر آباد خطہ زمین تھا۔ مگر شاہ صاحب کی سکونت کے بعد ان کے مریدوں کی
 سعی و کوشش سے ایک خوبصورت بستی میں تبدیل ہو گیا۔ شاہ صاحب کی کشش
 دور دراز مقامات سے اہل فن اور ارباب کمال کو کھینچ لائی۔ صدھا سوسیقار،
 سادھو، سنیاسی اور فقراء یہاں آئے، شاہ صاحب سے کسمپ نبض کرتے اور اپنا
 کمال دکھاتے۔ بھٹ شاہ کو مستر بنانے کے بعد شاہ صاحب کو اطمینان اور
 سکون کی زندگی میسر ہوئی اور انہوں نے روحانیت کے اعلیٰ مدارج تک پہنچنے
 کے لئے مجاہدہ اور ریاضت شروع کر دی۔ غور و خوض کا بارہ شاہ صاحب میں

اوائیل عمر ہی سے موجود تھا۔ عمر کے ساتھ ساتھ عمود میں پختگی آتی گئی اور دہی اور خنیری تجربات نے انہیں اس مقام پر پہنچا دیا جہاں پہنچنے کے بعد انسان حیات سمدی سے نوازا دیا جاتا ہے۔

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بہ عشق

ثبت است بر جریدہ عالم دوام ما

جس طرح وہ زندگی میں ہزاروں بندگان خدا کے لئے شمع ہدایت تھے، وفات کے بعد بھی لوگ ان کے اقوال و افعال سے فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ شاہ صاحب کی زندگی میں کرامات اور خرق عادت کے بہت سے واقعات ملتے ہیں۔ شاہ صاحب کا انتقال جس طرح ہوا وہ بھی کسی کرامات سے کم نہیں۔ کہتے ہیں وفات سے اکیس دن پہلے شاہ صاحب یک قلم عزت گزریں ہو گئے تھے۔ کھانا پینا سب چھوڑ دیا تھا۔ ایک دن غسل سے فارغ ہو کر مریدوں کے حلقے میں آئے، محفل سماع کا حکم دیا اور خود برائیے کے لئے حجرے میں گوشہ نشین ہو گئے۔ مسلسل تین دن تک محفل سماع گرم رہی۔ تیسرے دن جب چند عقیدتمند حجرے میں داخل ہوئے تو دیکھا کہ طائر روح قفس عنصری سے پرواز کر چکا ہے۔ کب آپ نے رحلت فرمائی، کسی کو معلوم نہ ہو سکا۔ بہر حال قرائن سے یہ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ ۱۴ صفر ۱۱۶۵ ہجری مطابق ۱۷۰۲ عیسوی کو دار فانی سے عالم جاودانی کی طرف کوچ کیا۔ آپ کا مزار آپ کی ہسائی ہوئی ہستی بوٹ شاہ میں آج بھی مرجع خلافت ہے۔ عقیدتمند وہاں جاتے ہیں اور وہاں کے روحانی ماحول سے اپنا ایمان تازہ کرتے ہیں۔ شاہ صاحب ایک ایسے بزرگ ہیں جن کی مقبولیت میں وقت کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوتا رہے گا۔

یہ تھے شاہ صاحب کے مختصر سوانح۔ اب میں اختصار کے ساتھ شاہ صاحب کے سیرت و اخلاق کے متعلق عرض کروں گا۔ شاہ صاحب کی شاعرانہ عظمت و اعتبار ہے بالآخر یہی ان کے تصوفانہ خیالات دکھانے و روحانیت کا انمول

کلمینہ ہیں، لیکن بحیثیت انسان شاہ صاحب کی اصل عظمت کا راق ان کی سیرت کی پاکیزگی اور کرم کی تبلیغ میں مضمر ہے۔ دنیا میں بڑے بڑے عظیم شاعر، مفکر، فلسفی، مدبر اور معلم اخلاق گذرے ہیں جنہوں نے اپنے اپنے جہتوں کو اخلاقیات کا درس دیا ہے مگر خود ان کی اپنی زندگیاں عملی اعتبار سے اس کے برعکس تھیں۔ ظاہر ہے ایسے لوگوں کی زندگی بنی نوع انسان کے لئے اسوہ نہیں بن سکتی۔ شاہ صاحب کی زندگی اس لحاظ سے ہمارے لئے نمونہ ہے کہ انہوں نے جن باتوں کی تبلیغ کی وہ ایسی باتیں ہیں جو ان کی اپنی سیرت کا جز تھیں۔ شاہ صاحب کے سیرت نگاروں نے لکھا ہے کہ بحیثیت انسان شاہ صاحب نہایت سادگی پسند، پاک طینت، سنجیدہ، حلیم، بردبار اور منکسر المزاج تھے۔ انسانی ہمدردی ان کا مذہب تھا۔ ایثار و خلوص، رواداری اور وسیع المشربی ان کا شیوہ۔ امانت و دیانت، راستبازی اور صاف گوئی ان کا شعار۔ وہ تعصب اور تنگ نظری سے پاک تھے۔ حرص و ہوس، بغض و حسد سے انہیں دور کا بھی تعلق نہ تھا۔ دنیوی جاہ و حشمت اور مادی ساز و سامان سے بالکل پر نیاز تھے۔ شاہ صاحب کی وسیع المشربی اور مذہبی رواداری ہی کا اثر تھا کہ ہر مذہب و ملت اور ہر فرقے اور طبقے کے لوگ آپ سے عقیدت رکھتے تھے۔ عصیت اور جنبہ داری سے ان کی طبیعت کو کوئی نسبت نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے تصوف میں کسی خاص مسلک کا متشدد پیرو بننے کی بجائے، تصوف کی حقیقی روح کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی۔ رسماً شاہ صاحب قادریہ سلسلے سے منسلک تھے۔ انہوں نے بیعت اپنے والد بزرگوار کے ہاتھ پر کی تھی جو اس سلسلے کے مآئفے والے تھے، لیکن شاہ صاحب کی زندگی میں ایسی باتیں بھی ملتی ہیں جو اس سلسلے کے بزرگوں میں نہ تھیں۔ میں سمجھتا ہوں، شاہ صاحب کی شخصیت کا یہ پہلو تفریق این و آن اور من و تو کے امتیاز سے بالاتر ہو کر فقط شی کی حقیقت کو دیکھنے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ اور یہ ان کی بے لاک حق پسندی کی دلیل ہے۔ شاہ صاحب کی زندگی کا مطالعہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ وہ ایک آزاد رو، آزاد

”صالح کلہ“ کے بتائی انسان تھے۔ ان کا عیل آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر تھا کہ ”الحکمۃ ضالۃ المؤمن حیث وجدھا فهو احق بہا“، حکمت و دانائی مومن کا گمشدہ سونپہ ہے یہ جہاں بھی ملے اس پر سب سے پہلے مومن کا حق ہے۔

شبہ صاحب کی زندگی ایک سچے مومن کی زندگی تھی۔ وہ ایک پاک نہاد انسان تھے۔ دنیوی لذات سے وہ کوسوں دور تھے۔ وہ اکثر اپنے حلقہ ہیکوش ارادتمندوں کو کم کھانے، کم سونے، کم بولنے، خود غرضی سے بچنے، دوسروں کے ساتھ بھلائی کرنے، سادہ لباس پہننے کی تلقین کرتے۔ خود ان کی اپنی زندگی انہی اصولوں کا نمونہ تھی۔ شاہ صاحب کی رحمہ اللہ کا یہ عالم تھا کہ انسان تو انسان کسی جانور یا پرندے کو بھی اذیت دینا ناروا سمجھتے تھے۔ حسن سلوک کو زبور انسانیت سمجھتے تھے۔ معاملات میں صفائی کو عبادات کی غرض و غایت سمجھتے تھے۔

شاہ بھٹائی کی شاعری کے متعلق کچھ کہنے کے لئے ایک دفتر درکار ہوگا، جس کی یہاں گنجائش نہیں۔ پھر بھی اس کے متعلق کچھ نہ کچھ کہنا اس لیے ضروری ہے کہ شاہ کی شاعری ہی ان کی زندگی کا سب سے بہتم بالشان واقعہ ہے۔ شعر و ادب کے دو رخ یا دو پہلو ہیں۔ ایک مواد یعنی Matter دوسرا عیث یعنی Form۔ جہاں تک شاہ کی شاعری میں پہلے رخ کا تعلق ہے بلاخوف تردد یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاہ کی شاعری ان کی زندگی کا عکس ہے۔ انہوں نے اپنی شاعری میں انہی افکار و خیالات، عقائد و نظریات کو جگہ دی ہے جن پر وہ زندگی بھر کلر بند رہے۔ اور اس کے اعلاہ کی ضرورت اس لیے نہیں رہی کہ ان کی حیات اور سیرت کی ایک جھلک آپ ابھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ شاہ کی شاعری پر تصوف کا رنگ غالب ہے۔ مگر شاہ کے یہاں تصوف پر ایسے شعر گفتیں نہیں۔ تصوف شاہ کی زندگی کا نفس غلط ہے۔ اسی لیے یہ اند کے کلام ہیں۔ ایک زندہ حقیقت بن کر جلوہ گر ہے۔ روایتی تصوف کے

”پرو خلاق شاہ صاحب“ کے متشہور خیالات میں ایک طرح کی گہری حرکت اور نفوذ کی کیفیت پائی جاتی ہے۔

شاہ صاحب نے شاعری کو اپنے خیالات کی اشاعت کا ذریعہ بنایا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے کلام میں محض پیغام ہی پیغام ہے، اور اس میں شعری لوازمات اور فنی خوبیاں موجود نہیں۔ شاہ کے کلام میں معائنہ سخن کی وہ تمام اقسام پائی جاتی ہیں جو ایک فطری شاعر کے کلام میں ہونی چاہئیں۔ ان کا کلام فصیح و بلیغ ہے۔ انہوں نے شعری روایات کو برتا نہیں بلکہ برہا کیا ہے۔ ان کی قائم کی ہوئی شعری روایات سے بعد کے سخنوروں نے خوشہ چینی کی ہے۔ شاہ کے کلام میں نادر تشبیہات، بلیغ استعارات کا ایک جہان آباد ملتا ہے۔ وہ الفاظ کے انتخاب میں بڑی سفاکی سے کام لیتے ہیں۔ خوبصورت الفاظ، چست بندشیں اور خوش وضع تراکیب ان کے کلام کے حسن کو دوایلا کرتی ہیں۔ وہ تخیل و محاکات کی مدد سے چھوٹے چھوٹے واقعات اور معمولی جزئیات کی جس طرح تصویر کشی کرتے ہیں یہ انہی کا حصہ ہے۔ ان کے تخیل کی پرواز انہیں ان مقامات کی سیر کراتی ہے جہاں ہر کہہ و مد کا گزر نہیں۔ ان کا مشاہدہ تیز، ان کا ادراک بلند اور ان کی حسیات عمیق ہیں۔ وہ فطرت انسانی کے نباض اور مظاہر قدرت کے نکتہ داں ہیں۔ وہ اپنی شاعری کے لئے ایسے موضوعات کا انتخاب کرتے ہیں جو بظاہر بہت معمولی ہوتے ہیں مگر شاہ صاحب انہی معمولی باتوں میں سے ایسے ایسے نکات نکالتے ہیں کہ شاید وہ باید۔

شاہ صاحب کے کلام میں جو ہنسی اور غنائیت ہے اس کی تکمیل میں جہاں ان کے شاعرانہ کمال کو دخل ہے، وہاں موسیقی کے ساتھ ان کے غیر معمولی شغف کا بھی حصہ ہے۔ شاہ صاحب ہاوجودیکہ قادر بہ سلسلے سے وابستہ تھے جس میں غنا اور موسیقی کو پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا، مگر بھی موسیقی اور سماع سے ان کو گہری دلچسپی تھی۔ شاعری اور موسیقی دونوں طبیعت کی دو اہم شاخیں ہیں اور ان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ شاہ صاحب کے شخصیت

میں ان دونوں کا اجتماع ان کے لئے فن کے کمال کا غامن ثابت ہوا۔ جس طرح ملکہ شاعری ان کی فطرت میں سبداً لیاقت کا ودھت کردہ تھا اسی طرح ذوق موسیقی بھی خدا داد تھا۔ بلند افکار کے ساتھ ان دونوں اوصاف نے مل کر شاہ صاحب کو فن کی ان بلندیوں پر پہنچا دیا جہاں ان کا مقابلہ دنیا کے کسی بھی عظیم شاعر سے کیا جا سکتا ہے۔ تشنگی محسوس کی جائے گی اگر میں شاہ کے دو چار شعر ناظرین کی ضیافت طبع کے لئے نہ پیش کروں۔ ”سر مومل رانو“ میں ایک جگہ وہ مومل کی سہیلیوں کا ذکر بڑے دلکش انداز میں کرتے ہیں :-

سروں پر سبز شالیں یا دو شالے	سہکتے بال اور مانگیں نکالے
وہ جسم صندلیں وہ عنبریں مو	وہ چہروں کے تر و تازہ اجالے
انہی میں تھی وہ گل اندام مومل	وہ سب انداز تھے جس کے نرالے
اے رانے سے جو وابستگی تھی	حقیقت میں وہی اس کی خوشی تھی

(منظوم ترجمہ)

یوم لطیف

الحمد للہ کہ اس بزرگ ہستی کی یاد میں تقریباً ہر سال لطیف ڈے منا کر ان کا ذکر خیر کرتے ہیں، ساتھ ہی ان کے اسر پیغامات کے تجزیہ میں بھی کاوش کی جاتی ہے۔ البتہ حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کی عظمت کو خراج تعسین پیش کرنے کا صحیح طریقہ یہ نہیں کہ ہم کبھی کبھار جلسے جلوس منعقد کر کے گریں، محفل کا سامان کر لیا کریں۔ شاہ صاحب کے ساتھ سچی عقیدت کے اظہار کا حق ہوں ادا نہیں ہو سکتا کہ ہم صرف تقاریر منعقد کر کے تقریریں کریں اور مقالے پڑھیں، ان کے افکار و خیالات پر زبانی جمع خرچ صرف کر کے بعض اسی کو کافی سمجھیں۔ اگر ہم کو شاہ کے ساتھ سچی محبت اور دلی عقیدت ہے، ان کی تعلیمات کا ہمارے دل میں احترام ہے تو ضرورت اس بات کی

ہے ہم۔ ان کے افکار و خیالات کو اپنی عملی زندگی کے لیے مشعل بنائیں، اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو ان کے بتائے ہوئے اصولوں کے مطابق استوار کریں۔ شاہ صاحب کے پیغام میں جس بات کو بنیادی اہمیت اور مرکزی حیثیت حاصل ہے وہ محبت اور انسان دوستی ہے، اخوت، صلہ رحمی اور بھائی چارہ ہے، ایثار و قربانی ہے، رواداری اور وسیع الشری ہے۔ ہم کو چاہئے کہ ہم سوچیں اور اپنے دلوں کو ٹٹول کر دیکھیں کہ ہماری عملی زندگی میں ان باتوں کو کہاں تک دخل ہے اور ان کے برعکس باتیں کہاں تک ہمارا جزو ایمان ہیں۔ سندھ کی سر زمین جو شاہ رحمہ اللہ علیہ کی جنم بھومی اور آخری آرامگاہ بھی ہے یہ وہ سر زمین ہے جس میں شاہ نے سکھ اور شانتی، امن اور سلامتی کے کیت گلے ہیں، آئیے شاہ گردوں وقار کے پیغام حق کی روشنی میں ہم باہم مل کر ایک ایسے وطن کی تعمیر کریں جس میں صرف اخوت کے نغمے ہوں، محبت کے زمزمے ہوں، پیار کی باتیں ہوں اور الفت کے ترانے ہوں، تاکہ آنے والی نسلیں شہادت دے سکیں کہ تقدس مآب شاہ صاحب کے پیغام کے مطابق ہم عمل پیرا ہوئے۔

اخبار و افکار

ولائع نگار

۲۸۔ مارچ ۱۹۷۲ء: محبوب الحق (ریسرچ فیلو) نے سیمینار ہال میں ”عثمانی ترقی پسند اور دستوری حکومت“ (Ottoman Liberals and Constitutionalism) کے عنوان پر انگریزی میں ایک مقالہ پڑھا۔ حاضرین نے بہت سے نکات پر سوالات کیے اور تجاویز پیش کیں جن سے مقالہ نگار نے فائدہ اٹھایا۔

گشتہ دنوں پشاور یونیورسٹی نے ڈائریکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی ڈاکٹر محمد صفیر حسین معصومی کو توسیعی لکچرز کی دعوت دی۔ ڈاکٹر معصومی نے ۱۷۔ اپریل کو بھرہ عربی کے زیر اہتمام ایک جلسے میں ”اللغة العربية“ ہی الطریقه الوحيدة لفهم القرآن و الحديث“ کے موضوع پر عربی میں تقریر کی جس کا خلاصہ اردو میں پیش کیا گیا۔ اس عام جلسے کی صدارت شیخ الجامعہ نے کی۔ ۱۸۔ اپریل کو بھرہ عربی و اسلامیات کی ایک مشترکہ نشست میں ”النشاط العلمی فی عصری الاموی و العباسی“ کے عنوان پر تقریر کی۔

۱۸۔ اپریل ۷۲ء: سہلونی علمہ کے ایک وفد نے ادارہ تحقیقات اسلامی کی زیارت کی اور اس کے کام کا جائزہ لیا۔ ڈائریکٹر کی عدم موجودگی میں سکرٹری نے ان کا خیر مقدم کیا اور ادارے کے بارے میں انہیں معلومات بہم پہنچائیں۔

پانچ ارکان پر مشتمل یہ وفد نالیسمہ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز سیلون کی طرف سے پاکستان کے پندرہ روزہ دورے پر آیا ہوا ہے۔ یہ وفد پاکستان میں عربی مدارس اور اسلامی اداروں کے انحراف و مقاصد، دائرہ کار اور نصاب تعلیم

و غیرہ کا جائزہ لے گا۔ نیز یہاں کے علمائے کرام سے مل کر اسلام اور مسلمانوں کے مسائل پر تبادلہ خیال رکھے گا۔

نظریاتی کشمکش کے اس دور میں مسلمان خاص کر نوجوان طبقہ جس تمیزی سے لامذہبیت کا شکار ہو رہا ہے دنیا بھر کے مسلمانوں کے متفکرین اس پر فکر مند ہیں اور اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے اپنے مقدور بھر کوشاں ہیں۔ ان ممالک میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں صورت حال نسبتاً زیادہ سنگین اور تشویش انگیز ہے۔ سیلون بھی ایک ایسا ہی ملک ہے۔ یہ امر خوش آئند اور امید افزا ہے کہ سیلون کے مسلمانوں کو مسئلے کی سنگینی اور نزاکت کا احساس ہے اور وہ اس ضمن میں کچھ مثبت اقدامات کرنا چاہتے ہیں۔

وقد کے ارکان نے بتایا کہ دوسرے ملکوں کی طرح سیلون میں بھی مسلمان نوجوانوں کو اس بات کا خطرہ ہے کہ وہ اپنے دین سے یگانہ ہو کر لادہنی رجحانات کا شکار ہو جائیں۔ اس کے سدباب کے لئے ہمیں ایسے راسخ العقیدہ اور روشن خیال علماء دین کی ضرورت ہے جو ایک طرف اسلامی علوم میں گہری بصیرت رکھتے ہوں اسلامی قانون اور اسلامی تہذیب کے دلدادہ ہوں تو دوسری طرف عہد جدید کے افکار و خیالات سے بھی پوری طرح آگاہ ہوں۔ انہوں نے بتایا کہ سیلون کے موجودہ عربی مدرسے اپنے نرسودہ نصاب تعلیم اور علوم حاضرہ سے ناواقفیت کی بنا پر ایسے علماء پیدا کرنے سے قاصر ہیں جو آج کے مسلم معاشرہ کی فکری رہنمائی کر سکیں۔ ادارہ ہذا کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد جدید خطوط پر ایک ایسی عربی درسگاہ کا قیام ہے جس کے فارغ التحصیل علماء موجودہ سوسائٹی کی صحیح رہنمائی کر سکیں۔ پاکستان میں اس مقصد کے حصول کے لئے اب تک جو کچھ کام ہوا ہے اس کے مطالعہ سے ہمیں یقیناً فائدہ پہنچے گا۔

۲۱ - اپریل ۱۹۷۲ء : ادارہ کے سیمینار ہال میں مجلس مذاکرہ منعقد ہوئی
 ڈاکٹر دیپٹک خالد رکن ادارہ تحقیقات اسلامی نے ”سیکولرزم“ کے بارے میں
 مسلمانوں کا رد عمل“ (Muslim Responses to Secularism) کے عنوان سے
 انگریزی میں ایک مقالہ پیش کیا۔ مقالہ شروع ہونے سے پہلے ڈاکٹر صغیر
 حسن معصومی نے موضوع کے متعلق چند تعارفی کلمات فرمائے۔ اس مجلس میں
 جو مقالہ پیش کیا گیا وہ درحقیقت ایک طویل مقالے کا حصہ تھا۔ اس کی ابتدائی
 تین قسطیں ادارے سے باہر کہیں اور پیش کی جا چکی تھیں۔ جن میں سیکولرزم
 کی تعریف، اس کے متعلق مغربی مفکرین کی رائیں اور مسلمان مفکرین کے خیالات
 کا ذکر تھا۔ اس قسط میں مقالہ نگار نے اس کے روحانی اور مادی پہلو پر
 گفتگو کی۔

مقالے میں مفتی محمد عبدہ، غلال الفاسی، ڈاکٹر اقبال، مولانا عبید اللہ
 سندھی، احمد امین، پرویز اور جاوید اقبال کے بعض خیالات بھی پیش کیے گئے۔
 عیسائیت کے بارے میں ڈاکٹر اقبال اور عام مسلمان مفکرین کے اس خیال کی تردید
 کی گئی کہ وہاں صرف رهبانیت ہے اور دنیا میں دلچسپی، سیاست اور حکمرانی
 کی ان کے یہاں کوئی اہمیت نہیں۔ مقالے میں مجموعی طور پر سیکولرزم کی
 حمایت کی گئی تھی۔ آخر میں مقالہ نگار سے مختلف سوالات کیے گئے، جو زیادہ تر
 سیکولرزم کی تعریف، نیت سے متعلق حدیث کی غلط تعبیر اور بعض مسلمان مفکرین
 کی غلط ترجمانی پر مشتمل تھے۔ مقالے میں ایک بڑی کمی یہ محسوس کی گئی
 کہ مقالے میں کسی نقطہ نگاہ کی پوری وضاحت نہیں کی گئی۔



تعارف و تبصرہ

مشہد طوس : تالیف سید محمد کاظم سال تالیف : ۱۳۴۸ ش/ ۱۹۶۹ء

ناشر : کتابخانہ ملی ملک تہران صفحات : ۱۶۴ + ۶۴ + ۱۰۲

مشہد اور طوس کی تاریخ اور جغرافیہ پر فارسی میں آپک جامع اور مفصل کتاب ہے۔ اس سے قبل اس موضوع پر اس سے بہتر کتاب فارسی میں نہیں لکھی گئی۔ اس کتاب کے ناشر مشہد کے مشہور تاجر جناب حاجی حسین آقا ملک ہیں۔ ان کی موقوفات میں کتابخانہ ملک اور آستان قدس رضوی کا میوزیم جو تہران میں واقع ہیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مذکورہ کتابخانہ میں ہزارہا فارسی اور عربی کی کتابیں ہیں جن میں بعض نادر قلمی نسخے بھی شامل ہیں۔

تاریخ گواہ ہے کہ خراسان (اپنے قدیم وسیع معنوں میں) اسلامی تہذیب و تمدن کا زبردست گہوارہ رہا ہے اور اس سر زمین نے مسلمانوں کے بعض معروف ترین فضلا اور علما پیدا کئے ہیں جن میں بعض صف اول کے محدثین، فقہا اور مفسرین بھی شامل ہیں۔ صحاح ستہ کے تقریباً تمام مولفین اسی خطہ سے تعلق رکھتے ہیں اور شیعہ کے سب سے اہم اور مشہور فقیہ اور مفسر ابو جعفر طوسی جو شیعہ کتب اربعہ میں سے دو کتابوں کے مولف ہیں اسی علاقہ میں پیدا ہوئے ہیں۔ طوس اس خطہ کا زبردست مردم خیز شہر تھا جس نے شیخ ابو جعفر طوسی، نصیر الدین طوسی اور امام غزالی جیسے علما اور فردوسی اسدی اور آذری جیسے شعرا پیدا کئے ہیں۔ مشہد جدید خراسان کا پایہ تخت ہے اور اسی شہر میں امام علی رضا علیہ السلام کا مزار مبارک ہے۔

کتاب میں دس فصلیں ہیں۔ فصل اول میں خراسان کا جغرافیہ، فصل دوم

میں طوس کا جغرافیہ، فصل جہانگیر میں مشہد کا جغرافیہ اور تاریخ اور مشہور تاریخی عمارات و آثار، فصل چہارم میں خراسان کے حکام اور شہر طوس کا تاریخی پس منظر، فصل پنجم میں خراسان خصوصاً طوس اور مشہد کے بعض اہم تاریخی واقعات، فصل ششم میں نادر شاہ کے زمانے سے قاچار خاندان کے خاتمہ تک خراسان اور مشہد کے تاریخی حالات، فصل ہفتم میں فضائل خراسان اور امام رضا کے احوال زندگی و فضائل، فصل ہشتم میں مشہد کی تاریخی عمارات خاص طور سے مسجد گوہر شاد اور روضہ مبارک امام رضا کی تفصیل، فصل نہم میں طوس کے مشاہیر کا ذکر ہے اور فصل دہم میں موجودہ پہلوی خاندان کے زمانے میں جو ترقیاں اور تبدیلیاں مشہد میں آئی ہیں ان کا جائزہ لیا گیا ہے۔ آخر میں ص ۶۴۱ سے ص ۶۴۷ تک فہرست ہائے اعلام و اساکن و کتب دی گئی ہیں۔

اس کتاب کی تالیف میں فاضل سولف نے اس موضوع سے متعلق تقریباً ۱۲۰ اہم اور مفید کتابوں سے استفادہ کیا ہے۔ ان میں احسن التقاسیم مقدسی، طبقات الاسم اندلسی، مرآت الجنان یافعی، مسالک الممالک ابن خردادبہ، آثار البلاد زکریای قزوینی، معجم البلدان یاقوت، روضات الجنات اسفزاری، وفیات الاعیان ابن خلکان، نزہت القلوب مستوفی، نفحات الانس جاسی، تذکرہ دولتشاہ، تاریخ ابوالفدا، چہار مقالہ عروضی، انساب سمعانی، مروج الذهب مسعودی، روضہ الصفا خاوند شاہ، حبیب السیر خاوند میر، زبدۃ التواریخ، تاریخ بیہقی، تاریخ مسعودی، معجم التواریخ، تاریخ سیستان، لباب الالباب عوفی، ہفت اقلیم رازی، آتشکدہ آذر، مجالس النفاث، مجالس المؤمنین، ریاض العارفین، معالم العلماء، تاریخ حمزہ اصفہانی، زین الاخبار گردیزی، کامل ابن اثیر، تاریخ عالم آرای عباسی، تاریخ جہانگشاہ جوینی، جامع التواریخ رشیدی، بحار الانوار، آثار الباقیہ اور صلوۃ الارض ابن حوقل خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

کتاب کے شروع میں فریزر کی انگریزی کتاب *Narrative of a Journey into Khorasan* سے ماخوذ ایران کا نقشہ انگریزی میں دیا گیا ہے۔ اس کے

علاقہ الممالک اصطخری سے ماخوذ تین نقشے خراسان، شہر ہای خراسان اور سر زمین خراسان پر کتاب کے اندر دیئے گئے ہیں۔

اسی طرح اس کتاب میں تقریباً ۱۰۰ فوٹو اور تصویریں دی گئی ہیں جن میں بعض مقبروں، مسجدوں، فضلا و مشاہیر، کتبے اور تزئینات، خطاطی کے نمونے، سکون اور بعض تاریخی عمارات کے فوٹو اور تصویریں شامل ہیں۔ ان میں روضہ امام رضا، مسجد گوہر شاد، اور اندام ابوحنیفہ، شیخ عطار، خیام، خواجہ ربیع، نادر، ارسلان جاذب، سلطان سنجر، شیخ عاملی، امیر تیمور، ابو جعفر طوسی، امام غزالی اور فردوسی کے مقبروں کے فوٹو اور نصیر الدین طوسی، امیر علی شیر نوائی اور ملاہادی سبزواری کی تصویریں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ ان تصاویر میں دو نمونے قرآن بخط کوفی کے شامل ہیں جو حضرت علی سے منسوب ہے اور ایک نمونہ حضرت حسن بن علی کے کتبہ کا ہے جو قرآن بخط کوفی کے ایک دوسرے نسخہ کے آخر میں دیا گیا ہے۔ قرآن کے یہ دونوں نسخے امام رضا کے مزار سے ملحق کتابخانہ میں موجود ہیں۔

فاضل مولف نے مزار امام رضا اور اس سے متعلق عمارات و کتابخانہ و میوزیم پر فصل ہشتم میں تقریباً ۱۲۵ صفحات میں بحث کی ہے اور اسی کے تحت ان تمام تعمیرات و تغیرات کا ذکر کیا ہے جو تاریخ کے مختلف ادوار میں اس مزار سے متعلق عمارات میں ہوتی رہی ہیں۔

کتاب کا کاغذ اور اس کی طباعت دیدہ زیب ہے البتہ طباعت کی بعض اغلاط ایسی بھی ہیں جو ”غلط نامہ“ میں ذکر نہیں کی گئی ہیں۔

مجموعی حیثیت سے کتاب اپنے موضوع پر ایک کواقدر تالیف ہے اور فاضل مولف نے مختلف اہم منابع و ماخذ سے استفادہ کر کے اس کتاب کی جامعیت کے لئے تمام امکانی کوشش کی ہے۔ ہماری نظر میں اس موضوع سے دلچسپی رکھنے

والے حضرات کے لئے اس کتاب کا مطالعہ از بس ضروری اور مفید ہے۔ ہم کتاب کے مؤلف اور ناشر حضرات کی اس علمی کاوش کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ محترم ناشر کتابخانہ ملک کے دوسرے علمی خزانوں کو بھی زیور طبع سے آراستہ کر کے علم و دین کی مزید خدمت انجام فرمائیں۔ خدائے تعالیٰ سے اس راہ میں ان کی توفیق کے طالب و خواہاں ہیں۔

سید علی رضا نقوی

خلافت و ملوکیت :

تاریخی و شرعی حیثیت

یہ کتاب مولانا صلاح الدین یوسف کی کاوش قلم کا نتیجہ ہے۔ عرصہ ہوا ”خلافت و ملوکیت“ کے عنوان سے ایک کتاب مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی شائع ہوئی تھی۔ زیر نظر کتاب دراصل مولانا مودودی کی کتاب کا جواب ہے۔ اس کتاب کا مقصد مصنف کے الفاظ میں یہ ہے کہ ”خلافت و ملوکیت (مصنفہ مولانا مودودی) سے جو جو غلط فہمی پھیل رہی ہے یا پھیل سکتی ہے اس کا ازالہ کیا جائے“

کتاب پانچ ابواب میں منقسم ہے۔ ہر باب میں متعدد ذیلی عنوانات ہیں۔ پہلے اور دوسرے باب میں بعض بنیادی امور و مسائل پر جستہ جستہ گفتگو ہے۔ باقی تین ابواب میں موضوع کے مختلف پہلوؤں پر تفصیلی بحث ہے۔ پہلے باب کا عنوان ہے ”چند بنیادی نکات کی وضاحت“ دوسرے باب کا عنوان ہے ”چند بنیادی مباحث اور ان کی تنقیح“۔ تیسرا باب ہے ”خلافت راشدہ اور اس کی خصوصیات“۔ چوتھے باب میں ان خلفاء اور صحابہ کے متعلق تنقیحات ہیں جو خلافت و ملوکیت میں زیر بحث آئے ہیں۔ پانچواں باب ہے ”خلافت و ملوکیت کا فرق اور حضرت معاویہ پر اعتراضات کی حقیقت“۔

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (پر سال مارچ، جون، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	سالانہ چندہ
۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پس	قیمت فی کاپی
	۵ ڈالر	۵/- روپے
		۴۰ نئے پس
		۱/۵ ڈالر
ایضا	ایضا	ایضا

الدراسات الاسلامیہ

ماہنامے

سندھان (بنگالی)	ایضا	۶/۰۰	۴۰ نئے پس	۶/- پیسے
			۲ ڈالر	۱/- ۱/۲ نئے پس
				۲۰/- پیسے
	ایضا	ایضا	ایضا	ایضا

ٹکرونظر (اردو)

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں۔ دنیا بھر کے وہ دانش ور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ ان کے حو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پس کرتا ہے۔

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(۱) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسٹرز اور پبلشر صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے۔

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو	۲۵ فیصدی
۵۰۰	۳۳-۱/۳ فیصدی
۱۰۰۰	۴۰ فیصدی
۱۰۰۰ سے اوپر ہو تو	۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسٹرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹ کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے۔ انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیا جائے گا۔

جملہ خط و کتابت کے لئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن مینیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

ماہنامہ

فکر و نظر

علی دینی محبہ



آدوہ دین تیرتہ ماسل دینا

ادارہ تحقیقات اسلامی • اسلام آباد

پکستان

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

(سالانہ چندہ ۴۴ روپے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد
طابع و لشر : اعجاز احمد زیری - مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ پریس اسلام آباد

ماہنامہ فکر و نظر اسلام آباد

جلد ۹ | ربيع الثانی ۱۳۹۲ھ ♦ جون ۱۹۷۲ء | شماره ۱۲

مشمولات

- نظرات مدیر . ۷۸۲
- چند قرآنی الفاظ کی لغوی تشریح . ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ . ۷۸۳
- شمع ہدایت ڈاکٹر عبدالرحمن شاہ ولی . ۸۰۰
- اقبال کا تصور فقر محمود احمد غازی . ۸۱۲
- اخبار و افکار وقائع نگار . ۸۳۶
- تعارف و تبصرہ :
- گوشہ ای از سیمای
تاریخ تحول علوم در ایران . ڈاکٹر علی رضا تقوی . ۸۳۸



نظرات

صدر پاکستان جناب ذوالفقار علی بھٹو نے ۱۶ مارچ کو تعلیمی اصلاحات کا اعلان کرتے ہوئے جن نکات کا اعلان کیا تھا ملک میں بحیثیت مجموعی ان کا خیر مقدم کیا گیا۔ امید کی جاتی ہے کہ ان اصلاحات کے عملی نفاذ کے بعد نہ صرف ہمارا تعلیمی ماحول بدلنے کا بلکہ اس کے اثرات زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی بہ تدریج محسوس کیے جائیں گے۔

ملک کے اخبارات و رسائل میں تعلیمی اصلاحات کے مختلف پہلوؤں کا مختلف زاویوں سے جائزہ لیا گیا ہے۔ ہم فی الحال اپنی گفتگو ان اصلاحات کے دینی پہلو تک محدود رکھیں گے۔ کوئی شخص تعلیمی اصلاحات کا غائر یا سرسری مطالعہ کر کے یہ تاثر لیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ حکومت کی نظر تعلیم کے ہر پہلو پر ہے اور ہر پہلو کو اس کے مناسب اہمیت دی گئی ہے۔ یہ امر خوش آئند ہے کہ دینی تعلیم کا محدود تصور اور اس کا وسیع تر مقام دونوں حکومت کی نظر میں ہیں۔ موجودہ پالیسی کا مقصد سابق کی طرح دینی تعلیم کو تعلیمی نظام کا ایک جز بنا کر رکھنا نہیں۔ پالیسی میں اس شعور کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے کہ ہمارے نظام تعلیم میں دین کو مرکز و محور کی حیثیت حاصل ہوگی۔ اس ضمن میں صدر مملکت کے یہ الفاظ بڑی اہمیت کے حامل ہیں ”ہم اس سلسلے میں مناسب اقدام کر رہے ہیں کہ مذہبی تعلیم جو میٹرک تک لازمی ہے الگ تھلک نہ رہے۔ ہم اس سے بہت آگے جانا چاہتے ہیں۔ اور ہم اپنے تعلیمی ڈھانچے کا تانا بانا اپنے عقیدے سے تیار کریں گے۔ یہی وہ مقصد ہے جہاں والدین صحیح ماحول پیدا کر سکتے ہیں۔“

تعلیم اور صرف تعلیم ہی ایک ایسا وسیلہ ہے جس کے ذریعہ معاشرے کی اسلامی خطوط پر تشکیل جدید کی امید کی جا سکتی ہے۔ اس سے مسلمانوں کے مابین یکجہتی، اتحاد و اتفاق کو فروغ دینے کا کام بھی لیا جا سکتا ہے، اور یہ جیہی ممکن ہے کہ پورے ملک میں یکساں تعلیمی پالیسی کا نفاذ ہو۔ دینی تعلیم کے حلقوں میں یکجہتی پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اختلافی مسائل کی بجائے دین کے بنیادی اسور ذہن نشین کرائے جائیں۔ اس طرح ہمارے نونہالوں میں اخوت اور مساوات اسلامی کے جذبات کی نشو و نما ہوگی اور قومی یکجہتی کی بنیادیں استوار ہوں گی۔

چند قرآنی الفاظ کی لغوی تشریح

(۲)

(پہلی قسط دسمبر ۱۹۷۱ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی)

شیخ عنایت اللہ

آدم

آدم ایک عربی کلمہ ہے بمعنی ابو البشر - قرآن مجید اور تورات کی رو سے آدم پہلا انسان ہے ، جسے خداوند کریم نے پیدا کیا - اس کی خلقت کا قصہ تورات کی سفر التکوین اور قرآن پاک کی سورہ بقرہ میں آیا ہے - آدم کا لفظ عربی کے علاوہ کنعانی (فنیقی) ، عبرانی اور سریانی زبانوں میں بھی موجود ہے - گویا متعدد سامی زبانوں کا ایک مشترک کلمہ ہے - جہاں تک تحریری شہادت کا تعلق ہے ، آدم کا لفظ سب سے پہلے تورات کی سفر التکوین (یعنی کتاب پیدائش) میں مذکور ہوا اور بعد ازاں قرآن پاک کی مختلف سورتوں میں کم از کم پچیس مرتبہ آیا ہے -

ابوبکر جوالیقی نے اپنی کتاب ”المعرب“ میں آدم کے لفظ کو عربی بتایا ہے لیکن علامہ زبخری اور قاضی بیضاوی نے اسے ایک عجمی کلمہ قرار دیا ہے - راعب اصفہانی نے مفردات القرآن میں لفظ آدم کے اشتقاق کے بارے میں متعدد اقوال روایت کئے ہیں ، اور ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ آدم ”ادمۃ“ سے مشتق ہے ، جس کے معنی گندمی رنگت کے ہیں - اگر اس قول کو قبول کر لیا جائے تو آدم کا وزن (احمر اور اسود کی طرح) افضل قرار پائے گا -

عربی میں آدم کا لفظ اسم علم کے طور پر صرف ابوالبشر کے لئے استعمال

ہوا ہے، لیکن عبرانی اور کنعانی زبانوں میں تمام انسانوں کے لئے بھی آیا ہے۔
آدم کا لفظ مغربی قوموں نے بھی اس نام علم کے طور پر اختیار کیا ہے۔

الاحقاف

قرآن پاک کی رو سے ”الاحقاف“ جزیرۃ العرب کا وہ خطہ ہے جو قدیم
زمانے میں قوم عاد کا مسکن تھا۔ چنانچہ سورۃ الاحقاف میں ہے۔
واذکر احا عاد اذ انذر قومہ فی الاحقاف۔

(اور یاد کر عاد کے بھائی کو جب اس نے اپنی قوم کو احقاف کی
سرزمین میں ڈرایا)

ذیل کی آیت کریمہ نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ عاد کے بھائی
سے حضرت ہود ع مراد ہیں، جو عاد کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجے گئے تھے:
کذبت عاد المرسلین۔ اذ قال لہم اخوہم ہود الا تتقون۔ انی لکم
رسول امین۔ (سورۃ الشعراء)

(قوم عاد نے پیغمبروں کو جھٹلایا، جب ان کے بھائی ہود نے ان سے
کہا۔ کیا تم پرہیزکاری اختیار نہیں کرو گے۔ میں تمہاری طرف اساتذہ پیغمبر
بنا کر بھیجا گیا ہوں)

عربی زبان میں حقف کے معنی منحنی شکل کا رتیلہ ٹیلا یا تودہ ہے۔ احقاف
اسی حقف کی جمع ہے، اور اصطلاحی طور پر احقاف کا اطلاق اس ویران اور
وسیع صحرا پر ہوتا ہے، جو یمن کے مشرق میں کئی سو مربع میل میں پھیلا
ہوا ہے۔ اور سرسبز رتیلے ٹیلوں سے بٹا ہوا ہے۔ چونکہ وہاں ریت کے سوا اور
کچھ نظر نہیں آتا۔ اس لئے عرب لوگ الاحقاف کو الرمل کے نام سے بھی یاد
کرتے ہیں۔

اصحاب الاخدود

”اصحاب الاخدود“ سے یمن کے وہ یہودی لوگ مراد ہیں جنہوں نے

یہودی حاکم ذونواس کے عہد میں مذہبی تعصب کی بنا پر ”اخذود“ یعنی گڑھے کھود کر نجران کے عیسائیوں کو آگ میں جلا ڈالا تھا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تبع ابوکرب اسعد نے یہود مذہب کے اثر سے پہلے خود یہودی مذہب اختیار کیا اور پھر اسے اہل یمن میں رائج کیا۔ ذونواس اسی کے جانشینوں میں سے تھا، جس نے نجران کے عیسائیوں کو جبراً یہودی بنانا چاہا اور جن لوگوں نے انکار کیا، انہیں گڑھے کھود کر آگ میں جلا ڈالا۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کا ذکر سورۃ البروج میں ”اصحاب الاخذود“ کے نام سے آیا ہے :

قتل اصحاب الاخذود - النار ذات الوقود - اذ هم علیہا قومود - و هم علی ما یفعلون بالمومنین شہود -

(ہلاک ہو جائیں خندقوں والے جو ایندھن سے آگ جلا رہے تھے، جب وہ ان خندقوں پر بیٹھے تھے اور جو کچھ سلوک وہ ایمانداروں سے کر رہے تھے اسے دیکھ رہے تھے)

بیت ارحام کے اسقف شمعون نے اپنے ایک خط میں اس واقعہ کو تفصیل سے لکھا ہے جو ۵۲۳ء میں پیش آیا تھا۔ اس حادثہ سے برانگیختہ ہو کر قیصر روم نے اہل حبشہ کو یمن پر حملہ کرنے کے لئے ابھارا۔ ذونواس نے حبشہ والوں سے شکست کھائی اور ۵۲۵ء میں بحر قلزم میں ڈوب کر مر گیا۔ اس پر یمن کے حمیری خاندان کا خاتمہ ہو گیا اور ملک میں اہل حبشہ کی حکومت قائم ہو گئی۔

نجران کا وہ مقام جہاں یہ حادثہ پیش آیا تھا اور خندقیں کھودی گئی تھیں، اب تک مقامی عربوں کے ہاں ”اخذود“ کے نام سے مشہور چلا آ رہا ہے۔

اللہ

اللہ اہل اسلام کے ہاں خدائے برحق کا مخصوص نام ہے، جو قرآن مجید میں ۷۰۰ مرتبہ آیا ہے۔

اللہ کا نام عربوں کے ہاں ظہور اسلام سے پہلے بھی معروف تھا، لیکن وہ اللہ کی عبادت میں کئی ایک دیوی دیوتاؤں کو بھی شریک کرتے تھے، اسی لئے قرآن پاک نے ان کو مشرک کہا ہے۔

لفظ اللہ کے اشتقاق اور اس کی ترکیب کے بارے میں بہت سے اقوال آئے ہیں، لیکن ان میں مقبول ترین قول یہ ہے کہ اللہ کا لفظ الہ کی ابتداء میں لام تعریف بڑھانے سے بنا ہے۔

بابل

بابل عراق کا ایک قدیم شہر ہے جو دریاے فرات پر واقع تھا، اور ہاروت و ماروت کے ضمن میں قرآن پاک میں ایک مرتبہ مذکور ہوا ہے، چنانچہ سورہ بقرہ میں ہے :

و اتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان و ما کفر سلیمان
ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر و ما انزل علی الملکین
بیابل ہاروت و ماروت

(بنو اسرائیل نے اس بات کی پیروی کی جو شیاطین نے سلیمان کی سلطنت کے بارے میں گھڑی تھی، اور سلیمان نے کفر اختیار نہیں کیا، بلکہ شیاطین کا ٹھہرے تھے، جو لوگوں کو جادو سکھاتے تھے، اور نیز وہ بھی جو بابل میں ہاروت و ماروت پر اتارا گیا تھا)

بابل کا لفظ دو کلموں سے مرکب ہے۔ باب اور ایل۔ باب کے معنی دروازے یا درگاہ کے ہیں۔ اور ایل الہ کی دوسری صورت ہے۔ لہذا بابل کے معنی ہوئے ”درگاہ الہی“ یا ”آستانہ خداوندی“۔

بابل کے لفظ سے ظاہر ہے کہ بابل والوں کی زبان السنہ سلمیہ ہی کی ایک شاخ تھی، جو عربی اور عبرانی سے بہت کچھ مشابہت رکھتی ہے۔ اور یہ بات ان کتبوں سے بھی ثابت ہے جو سسماری خط (Cuneiform) میں ہیں اور بابل کے کھنڈروں سے کثیر تعداد میں ملے ہیں۔

بابل کی سلطنت کی ایک خاصی لمبی تاریخ ہے جس کو مورخین نے وہاں کے کتبہات اور دیگر ذرائع سے مرتب کیا ہے۔ جب ایران کے بادشاہ کورش (Cyrus) نے سن ۵۴۸ء قبل مسیح میں بابل کی مملکت کو تسخیر کیا تو یہ مملکت ایرانی سلطنت میں مدغم ہو کر زوال پذیر ہو گئی اور بابل کا شہر بھی آخر کار ویران ہو گیا، جس کے آثار گذشتہ صدی میں دریافت ہوئے ہیں۔

انگریزی میں بابل کو Babel لکھتے ہیں اور جس ملک یا مملکت کا وہ دار الحکومت تھا، اسے Babylonia کہتے ہیں۔

تورات

قرآن پاک کی رو سے تورات وہ الہامی کتاب ہے، جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی ہدایت کے لئے حضرت موسیٰ پر نازل کی تھی۔

تورات کا لفظ قرآن پاک میں اٹھارہ مرتبہ آیا ہے۔ چنانچہ سورۃ المائدہ میں ہے۔

انا انزلنا التوراة فیہا ہدی و نور یحکم بہا النبیون الذین اسلموا
للذین ہادوا و الربانیون و الاحبار بما استحفظوا من کتاب اللہ و کانوا
علیہ شہداء

(ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی ہے۔ فرمان بردار
بضمیر اسی کے مطابق یہود کے مقدسات کا فیصلہ کرتے ہیں اور ان کے عالم
اور فقیہ بھی جو اللہ کی کتاب کے نگہبان ہیں اور اس کے شاہد ہیں)

تورات ایک عبرانی لفظ ہے جس کے لغوی معنی شریعت یا قانون (Law) کے ہیں۔ انگریزی میں تورات کو Torah کہتے ہیں۔

ہمارے بعض علماء نے تورات اور انجیل کو وری اور نجل سے مشتق بتایا ہے، لیکن علامہ زمخشری نے اس قول کو قبول نہیں کیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ ”تورات اور انجیل دونوں عجمی لفظ ہیں۔ اور تکلف سے کام لے کر ان کو وری اور نجل سے مشتق بتانا اور ان کا وزن تفعیل اور افعلیل قرار دینا صرف اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جب یہ دونوں لفظ عربی ہوں۔“

حضرت موسیٰ کا زمانہ عیسیٰ علیہ السلام سے تقریباً پندرہ سو سال پیشتر کا ہے۔ اس دوران میں بنی اسرائیل پر بہت سے مصائب آئے، اور طاقتور ہمسایہ قوموں اور سلطنتوں نے ان پر کئی بار حملہ کیا اور ان کے ملک میں قتل و غارت کا بازار گرم کیا۔ ان انقلابات میں تورات بھی کئی بار برباد ہوئی، لیکن بنی اسرائیل نے اسے ہر بار از سر نو مرتب کر لیا۔ علماء کا اندازہ ہے کہ تورات اپنی موجودہ صورت میں حضرت عیسیٰ سے تقریباً آٹھ سو سال پیشتر مرتب ہوئی تھی۔

جو تورات آج کل یہودیوں کے ہاں متداول ہے وہ ذیل کی پانچ کتابوں پر مشتمل ہے :

- (۱) سفر التکوین (کتاب پیدائش) جس میں پیدائش عالم سے لے کر حضرت یعقوب ع اور حضرت یوسف ع کے زمانے تک کے حالات مذکور ہیں۔
- (۲) کتاب الخروج جس میں حضرت موسیٰ ع کی ابتدائی زندگی اور بنی اسرائیل کے مصر سے نکلنے اور فرعون کے پنجہ ستم سے نجات پانے کی کیفیت مندرج ہے۔
- (۳) لاوین (۴) العدد (۵) اور التثنیہ میں حضرت موسیٰ ع کی بقیہ زندگی کے حالات اور ان کی لائی ہوئی شریعت کی تفصیلات ہیں۔

مذکورہ بالا پانچ کتابوں کو انگریزی میں Books of Moses کہتے ہیں

اُرد سورہ اعلیٰ میں جن ”صحف موسیٰ“ کا ذکر آیا ہے، ان سے شاید یہی کتابیں مراد ہیں۔ مغربی علماء کے ہاں ان کے لئے Pentateuchi کی اصطلاح بھی رائج ہے جس کے لفظی معنی ”کتبِ خمسہ“ ہیں۔

جنت، الجنة

جن کے لغوی معنی کسی چیز کو پوشیدہ کرنے یا ڈھانپنے کے ہیں، اور باغ کو جنت غالباً اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے درخت زمین کو اپنے سایہ سے ڈھانپ لیتے ہیں۔ بہر حال جنت کا لفظ قرآن پاک میں باغ کے معنی میں کئی بار آیا ہے۔ چنانچہ سورہ سبا میں ہے :

لقد كان لسبا في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال -

(سبا کی قوم کے لئے ان کے وطن میں ایک نشانی تھی، یعنی دو باغ تھے، ایک دائیں طرف اور ایک بائیں طرف)۔

جنت کی جمع جنات آتی ہے، اور جنات کا لفظ بھی قرآن پاک میں کئی مرتبہ آیا ہے، چنانچہ سورہ بقرہ میں ہے :

و بشر الذين آمنوا و عملوا الصلحت ان لهم جنت تجرى من تحتها الانهار -

(جو لوگ ایمان لائے ہیں اور انہوں نے نیک کام کئے ہیں، ان کو خوشخبری دو کہ ان کے لئے باغات ہیں، جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں)

لیکن جب جنت پر لام تعریف داخل ہو تو الجنة کا اطلاق اس بہشت میں ہوتا ہے جو مسنونہ کے لئے خداوند کریم کی طرف سے مخصوص ہو چکی ہے۔ چنانچہ سورۃ البراءۃ میں ہے :

ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة -

(یہ شک اللہ نے مومنوں سے ان کی جانیں اور ان کا مال خرید لیا ہے اس وعدے پر کہ ان کو اس کے بدلے میں جنت دی جائے گی)

الرحمان

رحمان کا لفظ رحم یا رحمة سے مشتق ہے اور اس کا وزن فعلان ہے اور جب اس پر لام تعریف داخل ہو تو خداوند کریم کی ذات کے لیے مخصوص ہو جاتا ہے اور وہ اللہ کا ہم معنی اور مترادف بن جاتا ہے۔ جیسا کہ سورہ بنی اسرائیل کی ذیل کی آیت سے ظاہر ہے :

قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الائمة الحسنی۔

(اے نبی کریم، لوگوں سے کہدو کہ خواہ تم اللہ کو پکارو یا الرحمن کو پکارو، جس نام سے بھی تم پکارو، اس کے سبھی اچھے نام ہیں)

الرحمان کا نام جنوبی عرب کے ساتھ مخصوص تھا، چنانچہ مدارب کا قدیم کتبہ بنعمة الرحمن الرحيم کے الفاظ سے شروع ہوتا ہے۔ جب اسلام نے ابتداء رحمان کا نام لیا تو مکہ کے قریش کو اجنبی معلوم ہوا۔ صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ جب صلح حدیبیہ کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عہد نامہ کی پیشانی پر بسم اللہ الرحمن الرحيم لکھا تو قریش کا نمائندہ معترض ہوا اور کہا کہ ہم رحمان کو نہیں جانتے کہ کون ہے۔ قرآن پاک میں قریش کے اس تعجب آمیز انکار کی تصریح یوں آئی ہے :

واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما نامتنا

و زاد هم نفورا۔

(اور جب ان سے کہا گیا کہ رحمان کو سجدہ کرو تو وہ بولے کہ رحمان کیا ہے۔ کیا تو جس کو کہے گا ہم اسی کو سجدہ کریں گے اور اس بات سے ان کی نفرت اور بڑھ گئی۔)

قرآن مجید کی ہر سورت کا آغاز بسم اللہ الرحمن الرحیم سے ہوتا ہے اور مفسرین نے رحمان اور رحیم کو ہم معنی صفتیں سمجھ کر ان کی متعدد تاویلیں کی ہیں، لیکن قرآن پاک کے انداز بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اس نے رحمان کو بطور صفت نہیں بلکہ اسم علم کے طور پر استعمال کیا ہے اور وہ اللہ کا ہم معنی اور مترادف ہے، بلکہ اسی کا دوسرا نام ہے۔

زبور

از روئے قرآن مجید زبور وہ الہامی کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ نے داؤدؑ پر نازل کی تھی۔ قرآن پاک میں زبور کا ذکر حضرت داؤدؑ کے تعلق سے تین بار آیا ہے، سورہ بنی اسرائیل میں ہے:

و آتینا داؤد زبوراً • یعنی ہم نے داؤدؑ کو زبور دی، اور یہی الفاظ سورۃ النساء میں بھی آئے ہیں۔

اس کے علاوہ سورۃ الانبیاء میں بھی زبور سے ایک اقتباس منقول ہے:

و لقد كتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادى الصالحون۔

(اور ہم نے زبور میں ذکر کے بعد لکھا ہے کہ میرے شک زمین کے مالک میرے نیک بندے ہوں گے)

جیسا کہ جوہری نے صحاح میں لکھا ہے، زبر کے معنی کتابت یعنی لکھنے کے ہیں، اور زبر (کسرہ کے ساتھ) کتاب کو کہتے ہیں، جس کی جمع زبور آتی ہے۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ زبور زبر (فصحہ کے ساتھ) سے مشتق ہے اور وہ فعل کے وزن پر ہے اور مفعول کے معنی میں آیا ہے۔

قرآن پاک میں جمع کا صیغہ زبر (ضمہ کے ساتھ) چند بار الہامی کتابوں کے معنی میں آیا ہے اور ان آسانی نوشتوں کے لئے بھی استعمال ہوا ہے جن میں

انسانی خیال لکھی جاتے ہیں، لیکن اصطلاحی طور پر زبور سے مراد وہ الہامی کتب ہیں جو داؤد ع پر نازل ہوئی تھیں۔

حضرت داؤد ع نے اورشلیم کو اپنا دار الحکومت بنایا اور اس کے قریب صہیون (Zion) کی پہاڑی پر ایک عالی شان خیمہ نصب کیا جہاں قربانی دی جاتی تھی اور اللہ کی عبادت کی جاتی تھی۔ انہوں نے اس معبد میں خدا کی حمد و ثناء کہنے کے لئے سینکڑوں آدمی مقرر کئے۔ حضرت داؤد ع خود بھی خوش گلو تھے اور خدا کی تعریف میں ترانے گاتے تھے، اسی لئے آج تک لحن داؤدی ضرب المثل ہے۔

آج کل یہود کے مقدس مذہبی نوشتوں میں داؤد ع کے ترانے بھی شامل ہیں، جن میں خداے تعالیٰ کی حمد و ثناء کی گئی ہے۔ ان کو عبرانی میں مزاسیر داؤد اور انگریزی میں (Psalms of David) کہتے ہیں ان مزاسیر کی تعداد ایک سو پچاس ہے۔

سجیل

سجیل کے معنی ہیں کنکر یا مٹی کا ڈھیلا جو منجمد ہو کر پتھر کی طرح سخت ہو جائے۔

سجیل کا لفظ قرآن مجید میں تین مرتبہ استعمال ہوا ہے سورہ ہود میں ہے۔
و اسطرنا علیہا حجارة من سجیل۔

(اور ہم نے اس بستی پر کنکر کے پتھر برسائے) یہی الفاظ سورۃ الحجر کی ایک آیت میں آئے ہیں۔

سورۃ الفیل میں بھی سجیل کا لفظ اسی طرز پر استعمال ہوا ہے۔
و تریمہم بحجارة من سجیل۔

(اور اہل ان پر یعنی اصحاب الفیل پر کنکر کے پتھر برسایں گے) سورۃ الذریت میں جہاں گذشتہ انبیاء کا ذکر آیا ہے وہاں ایک آیت میں

کہا گیا ہے: لَنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَابًا مِّنْ طِينٍ (یعنی) ہم ان پر مٹی کے پتھر برسائیں گے (آیت ۲۳) اس آیت میں حجارہ کے ساتھ طین یعنی مٹی کا جو ذکر آیا ہے اس سے بھی ”حجارۃ من سجيل“ کے مفہوم پر بڑی مفید روشنی پڑتی ہے۔

علماء لغت اور اکثر مفسرین اس بات پر متفق ہیں کہ اپنی اصل کے لحاظ سے سجيل ایک عجیب کلمہ ہے اور ”سنگ گل“ کا معرب ہے۔ سنگ کے معنی پتھر اور گل کے معنی مٹی ہیں۔ چنانچہ ابن قتیبہ، جوالیقی، راغب اصفہانی اور قاضی خفاجی اور مفسرین میں سے قاضی بیضاوی اور امام سیوطی کی یہی رائے ہے کہ سجيل ایک فارسی لفظ کا معرب ہے۔ مجاہد بھی اس بات کے قائل تھے کہ سجيل کا لفظ فارسی الاصل ہے۔ چنانچہ امام سیوطی نے اتقان میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”سجيل بالفارسية اولها حجارة و آخرها طين“۔

سکین

سکین کا لفظ قرآن پاک میں چھری کے معنی میں آیا ہے، اور صرف ایک مرتبہ آیا ہے۔ سورہ یوسف میں ہے:

و ات كل واحدة منهن سكيناً - (اس نے یعنی یوسف کی مالکہ نے ان (سہمان) عورتوں میں سے ہر ایک کو ایک چھری دی)

امام راغب اصفہانی مفردات القرآن میں لکھتے ہیں کہ السکین سی لازالته حركة المذبح، یعنی چھری کو سکین اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مذبح کی حرکت کو خاموش کر دیتی ہے۔ امام موصوف نے سکین کی جو توجیہ فرمائی ہے وہ محض خیالی اور قیاسی ہے، جس کی تائید کسی دوسری شہادت یا روایت سے نہیں ہوتی۔

ابو منصور جوالیقی، امام سیوطی اور قاضی خفاجی نے سکین کو معربات

میں شمار نہیں کیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہ لفظ حاکم ہے۔

لیکن مغربی علماء کی یہ رائے ہے کہ سکین کا لفظ عروسی ہے، جو عربی میں باہر سے آکر داخل ہوا ہے، اور اس خیال کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ جن ایام میں ہادی اٹام علیہ الصلوٰۃ والسلام مدینہ منورہ میں تشریف فرما تھے، ایک دن آپ نے انصار سے فرمایا ”اثنی السکینۃ“ یعنی مجھے ایک سکین دو۔ لیکن حاضرین میں سے کسی نے رسول مقبول کی بات نہ سمجھی۔ آخر کار جب آنحضرت نے اپنا مطلب سمجھایا، تو انصار بولے کہ اچھا آپ کو مدینہ درکار ہے! اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ عہد رسالت میں سکین کا لفظ مدینہ میں معروف نہ تھا اور وہاں کے لوگ چھری کو مدینہ کہتے تھے۔ عہد نبوی میں شام اور فلسطین کے ملکوں میں عروسی زبان کی حیثیت سے رائج تھی، اس لئے یہ بات عین قرین قیاس ہے، کہ قریش کے تجارتی روابط سے سکین کا لفظ مکہ میں رائج ہو گیا ہو اور حجاز کے باقی حصے اس سے نامانوس رہے ہوں۔ اس سلسلہ میں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ جس طرح یہ لفظ قرآن پاک میں صرف ایک مرتبہ آیا ہے، اسی طرح راوی حدیث کا بیان ہے کہ یہ لفظ صرف اسی ایک حدیث میں پایا گیا ہے۔

صحیفہ، صحف

صحیفہ کا لفظ ”صحف“ سے مشتق ہے جس کے معنی لکھنے یا تحریر کرنے کے ہیں۔ جسی اور حمیری زبانوں میں بھی صحف کے یہی معنی ہیں۔

صحیفہ کا مفہوم مفعول ہے کیونکہ اس سے یہ تحریر یا کتاب مراد ہے جو لکھی جائے اور معرض تحریر میں لائی جائے۔

صحیفہ کا لفظ بصورت مفرد قرآن مجید میں کہیں استعمال نہیں ہوا، لیکن اس کی جمع صحف (ضمہ کے ساتھ) کلام پاک کی متعدد سورتوں میں آٹھ مرتبہ

آئی ہے اور ہر موقع پر صحیفہ پر قدیم انبیاء کی الہامی کتابیں مراد ہیں، چنانچہ
سورۃ الاعلیٰ میں صحیفہ ابراہیم و موسیٰ کا ذکر آیا ہے،
ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم و موسى -

(یہ شک یہ بات پہلے صحیفوں میں بھی آچکی ہے، یعنی ابراہیم ع اور
موسیٰ ع کی کتابوں میں)

اس کے علاوہ سورہ البینہ میں ہے :

رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة -

(اللہ کا رسول پاکیزہ صحیفے پڑھتا ہے، جن میں مضبوط آیات لکھی
ہوئی ہیں)۔ اس آیت کریمہ سے ظاہر ہے کہ عہد رسالت ہی میں وحی آسانی
صحیفوں کی صورت میں موجود تھی (اور اس کے لکھنے والے وہ صحابہ کرام تھے
جو تاریخ اسلام میں ”کاتبان وحی“ کے معزز لقب سے مشہور ہیں)

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں قرآن پاک جمع ہوا تھا لیکن
وہ الگ الگ صحیفوں میں تھا، جن کی صورت غالباً طواسیر (Scrolls) کی تھی۔
حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں ان صحیفوں کو قتل کرا کے
یکجا کر دیا اور اس مجموعہ کا نام ”صحیف“ ٹھہرا، کیونکہ اس میں بہت
سے صحیفوں کو ایک ہی جلد میں جمع کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ جوہری نے
صراح میں مصنف کی تشریح میں لکھا ہے :

”المصنف بضم الميم و كسرها و اصله الضم لانه ماخوذ من

اصحف اى جمعت فيه الصحف“ -

(مصنف میم کے ضمہ کے ساتھ ہے اور اس میں کسرہ بھی آیا ہے، لیکن
اصل میں ضمہ ہے کیونکہ وہ اصحف سے ماخوذ ہے یعنی اس میں صحیفوں کو
جمع کر دیا گیا ہے)

خشبی زبان میں تصحف کا لفظ کتاب کے معنی میں بہت عام ہے، اس لئے بعض مغربی علماء کا خیال ہے کہ مصحف کا لفظ عربی میں خشبی زبان سے مستعار لیا گیا ہے۔

طور

طور کے لغوی معنی بعض پہاڑ کے ہیں، لیکن جب اس پر لام تعریف کا داخل ہو تو اس سے مراد وہ خاص پہاڑ جتنے ہیں جس کا تعلق حضرت موسیٰ اور بنی اسرائیل کی تاریخ سے ہے اور جو سینا کے علاقہ میں واقع ہے، اور جہاں حضرت موسیٰ کو ان کی شریعت عطا ہوئی تھی۔

صحیح البخاری میں مجاہد کا یہ قول منقول ہے کہ ان الطور اسم سریانی بمعنی الجبل یعنی طور ایک سریانی لفظ ہے جس کے معنی پہاڑ ہیں۔ اور اسام سیوطی نے بھی اتقان میں لکھا ہے :

”انہ اسم نبطی بمعنی الجبل لكن القرآن اطلقه علی جبل مخصوص“

یعنی طور ایک نبطی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی پہاڑ کے ہیں لیکن قرآن نے اس کا اطلاق ایک خاص پہاڑ پر کیا ہے۔ یا قوت روسی نے بھی معجم البلدان میں یہی لکھا ہے کہ بلسان النبط کل جبل یقال له الطور یعنی نبطیوں کی زبان میں ہر ایک پہاڑ کو طور کہتے ہیں۔

حضرت موسیٰ اور بنی اسرائیل کے ضمن میں طور کا ذکر قرآن پاک میں کئی مرتبہ آیا ہے کیونکہ حضرت موسیٰ کو نہ صرف وہاں شریعت عطا ہوئی تھی بلکہ خدا نے بنی اسرائیل سے بیٹاق بھی وہیں لیا تھا۔ چنانچہ سورہ مریم میں ہے :

و تاذیناہ من جانب الطور الایمن۔

(یعنی ہم نے اسے (یعنی موسیٰ کو) پکارا طور کی دائیں جانب سے)

پھر سورہ بقرہ میں ہے :

و اذ اخذنا ميثاقتكم و رفعنا فوقكم الطور

(اور جب ہم نے تم سے عہد و پیمان لیا اور تمہاریے اوپر طور کو کھڑا کر دیا)

طور سینا اور طور سینین کا ذکر سورہ المومنون اور سورہ التین میں بھی آیا ہے لیکن ان سورتوں میں طور کا ذکر بنی اسرائیل کے تعلق سے نہیں ہے۔ سورہ المومنون میں ہے :

و شجرة تخرج من طور سینا تنبت بالدهن و صیغ للاکلین

(ایک درخت ہے جو سینا کے پہاڑ میں اگتا ہے ، اس سے زیتون کا تیل پیدا ہوتا ہے جو کھانے والوں کے کام بھی آتا ہے)

بہر سورہ التین میں ہے :

و التین و الزیتون - و طور سینین - و هذا البلد الامین - لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم - ثم رددناه اسفل سافلین -

(اور قسم ہے انجیر کی اور زیتون کی اور سینا کے پہاڑ کی اور اس پر اس شہر کی ، ہم نے انسان کو بہترین ساخت میں پیدا کیا اور پھر اسے پست ترین جگہ میں گرا دیا)

ان سورتوں میں طور سینا اور طور سینین دونوں مرکب اضافی ہیں اور ان سے مراد وہ پہاڑ ہے جو سینا کی سر زمین میں واقع ہے ، یعنی پہاڑ کا نام اس علاقہ پر بنی ہے جو اس کا محل و قوع ہے۔

سینا (جس کو انگریزی میں Sinai لکھتے ہیں) ایک خاصا بڑا مثلث شکل کا جزیرہ نما ہے ، جس کے مشرق میں فلسطین اور بلاد عرب ، شمال میں بحیرہ روم ہے اور مغرب میں مصر کا ملک اس کی حد بندی کرتا ہے اور اس کے جنوب میں بحر قلزم واقع ہے۔

عوم

عوم کا لفظ صرف ایک مرتبہ قرآن پاک میں جنوبی عرب کی قوم سبا کے ذکر میں آیا ہے۔

فَاعْرَضُوا فَارْسلْنَا عَلَيْهِمْ سِيلَ الْعُومِ -

(انہوں نے روگردانی کی پس ہم نے ان پر بند کا سیلاب بھیجا یعنی وہ سیلاب جو بند کے ٹوٹنے سے آیا تھا)

ابن درید (متوفی سن ۳۲۱ھ) نے اپنے جمہورۃ اللغہ میں عوم کی تشریح میں صاف لکھا ہے کہ العرمة سد يعترض الوادی يحتبس الماء یعنی عومہ کے معنی بند ہیں جو وادی کے عرض میں پانی روکنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔

جوہری (متوفی سن ۳۹۳ھ) نے صحاح میں التہذیب سے یہ قول نقل کیا ہے کہ عوم سے ایسا سیلاب مراد ہے جو بے پناہ ہو۔ اور ایک یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ عوم عومہ کی جمع ہے جس کے معنی بند کے ہیں اور یہی قول صحیح اور بر محل ہے۔

امام راجب اصفہانی (متوفی سن ۵۰۲ھ) مفردات القرآن میں عوم کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ ”قوله سيل العرم اراد سيل الامر العرم و قيل العرم المسناة و قيل العرم الجزر الذكر و نسب اليه السيل من حيث انه تقب المسناة یعنی سيل العرم سے یہ مراد ہے کہ ہم نے ان پر سخت سیلاب بھیجا اور ایک قول یہ ہے کہ عوم کے معنی سد یا بند کے ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ عوم سے مراد چوہا ہے اور سیلاب اس کی طرف اس لئے منسوب ہوا کہ اس نے بند میں سوراخ کیا تھا“۔

علامہ زمخشری (م سن ۵۳۸ھ) نے آیت ہالا کی تفسیر میں عوم کے معنی چوہا بتایا ہے، یعنی امام راجب کے دئے ہوئے اقوال میں سے وہ قول اختیار کیا ہے جو محض خیالی اور قیاسی ہے اور سب سے زیادہ ضعیف ہے۔

اس بارے میں مضبوط قول وہ ہے جسے نشوان الحمیری (متوفی سن ۷۰۳ھ) نے اپنی تالیف شمس العلوم میں بیان کیا ہے کہ عرم در اصل حمیری زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی سد یا بند کے ہیں جو کسی وادی میں پانی روکنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔ اس قول کی تصدیق اس امر سے ہوتی ہے کہ عرم کا لفظ ان کتبوں میں بھی پایا گیا ہے، جو یمن کے قدیم آثار پر منقوش پائے گئے ہیں۔

صاحب قاموس (متوفی سن ۸۱۷ھ) نے سبیل العرم کی تشریح میں عرم کے چار پانچ معانی لکھے ہیں اور ان میں سے ایک معنی یہ بتایا ہے کہ عرم سے مراد وہ بند ہیں جو وادیوں میں بنائے جاتے ہیں اور یہی معنی مذکورہ بالا آیت کے لئے موزوں ہیں۔

قرآن پاک کے اردو اور انگریزی تراجم میں عرم کے مفہوم کے بارے میں جو پریشان خیالی پائی جاتی ہے، اس کی یہی وجہ ہے کہ لغت نویسوں اور مفسروں نے عرم کے کئی مختلف معانی دئے ہیں اور مترجم یہ فیصلہ نہیں کر سکے کہ ان میں سے کس کو ترجیح دیکر اختیار کریں۔

عربی زبان میں بند (Dam) کے لئے متعدد الفاظ آئے ہیں، مثلاً سد، سکر اور سناۃ لیکن قرآن حکیم نے جنوبی عرب کے قدیم تاریخی واقعات کے بیان میں ایک ایسا لفظ استعمال کیا ہے جو وہاں کی زبان کے ساتھ مخصوص ہے، اور یہ بات کلام پاک کے انداز بلاغت میں داخل ہے۔

نوٹ: یہ مضمون حلف و اضافہ اور ترتیب کی جزئی تبدیلی کے ساتھ بعض دوسرے پرچوں میں پہلے ہی شائع ہو چکا ہے۔ اس کا علم اس وقت ہوا جب فکر و نظر کے لیے یہ مضمون کمپوز ہو کر طباعت کے مرحلے میں تھا۔ مضمون نگار حضرات سے التماس ہے کہ فکر و نظر کو ایسا کوئی مضمون نہ بھیجیں جو کسی اور پرچے کو بھی بھیجا گیا ہو۔ (ادارہ)

شمع ہدایت

عبد الرحمن شاہ ولی

خلق و ابداع کے باب میں قادر مطلق إله العالمین کی یہ جنت ہے کہ شیء کو اس کے قیض سے پیدا کرتا ہے۔ کم عقل اس کے سمجھنے سے عاجز رہتے ہیں، اور شکوک و شبہات میں پڑ کر زندہ و الحاد کا شکار ہوتے ہیں۔ نتیجہً بے اطمینانی، ذلت، ہلاکت ابدی اور تباہی ان کا مقوم ہوتی ہے۔ قرآن کریم نے اس اصول ابداع کی طرف انسانی عقل کو بار بار متوجہ کیا ہے تاکہ اس پر نہ صرف رب العزت کی قدرت اور حکمت کا راز کھل جائے، بلکہ کائنات کی ابتداء اور انتہاء کی کیفیت بھی واضح ہو جائے۔ قرآن کریم کی یہ آیات اس مسئلے کی طرف اشارہ کرتی ہیں: ”قل اللهم مالک الملك تؤتی الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدک الخير انک علی کل شیء قدیر۔ تولج اللیل فی النهار وتولج النهار فی اللیل وتخرج الحی من المیت وتخرج المیت من الحی و ترزق من تشاء بغير حساب“ کہہ اے اللہ بادشاہت کے مالک، تو جس کو چاہے حکومت دیتا ہے اور جس سے چاہے اقتدار چھین لیتا ہے اور جس کو چاہے عزت دیتا ہے، اور جس کو چاہے ذلیل کرتا ہے۔ تیرے دست قدرت میں خیر ہے تو ہر چیز پر قادر ہے رات کو دن میں اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور زندہ کو مردہ سے اور مردہ کو زندہ سے نکالتا ہے اور جس کو چاہے بے حساب رزق دیتا ہے۔

مندرجہ بالا آیات کے مفہوم سے یہ واضح ہوتا ہے کہ عظیم بادشاہت والا جس کو مندرجہ بالا امور پر دسترس حاصل ہے صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اسی کی ذات محکومیت کو حاکمیت سے ذلت کو عزت سے بدل سکتی ہے۔ پھر وہی

ہے جو تاریکی کو روشنی سے اور روشنی کو تاریکی سے پیدا کرتا ہے، وہی ہے جو زندہ کو مردہ سے اور مردہ کو زندہ سے پیدا کرتا ہے۔ ان باتوں کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ضد کو دوسری کی جگہ پر رکھنا اور شی کو اس کے قیض سے پیدا کرنا ابداع الہی کا کرشمہ ہے۔ صرف عناصر اور خام مواد میں تبدیلی اور ترکیب و تحلیل کے عمل کا نام خلق و صنع ہے ابداع نہیں۔

اسی اصول کے تحت قرآن نے بعث بعد الموت کے منکرین کو بھی سمجھایا : ”و قالوا من يحيى العظام و هي رميم ، قل يحييها الذي انشاها اول مرة و هو بكل خلق عليم“ انہوں نے کہا کہ بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا ؟ آپ کہہ دیں وہی ان کو دوبارہ زندہ کرے گا جس نے پہلی بار پیدا کیا ، اس کے علم میں ہر قسم کا خلق اور ابداع ہے۔ یعنی وہ خالق حکیم جس نے ان ہڈیوں کو بلا کسی سابق مثال کے عدم محض سے پیدا کیا ہے بلکہ سارے وجود کو عدم ہی سے پیدا کیا ہے ، اس کے لئے بوسیدہ ہڈیوں کا جمع کرنا اور انہیں جوڑ کر زندہ کرنا کسی طرح مشکل نہیں ہو سکتا۔

ایک کج فہم یا کم عقل یہ سوال اٹھا سکتا ہے کہ وجود کو عدم سے پیدا کرنا جمع ضدین ہے جو کہ عقلاً محال ہے۔ قرآن کریم نے اپنے اعجاز فصاحت و بلاغت سے مختصر مگر جامع ترین کلمات کے ذریعہ انتہائی وضاحت سے اس کو یوں سمجھایا : ”الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا اتم منہ توقدون۔ وہ ذات الہی جس نے سبز درخت سے تمہارے لئے آگ پیدا کی پس تم اس سے آگ جلاتے ہو۔ یعنی وہ حکیم و قدیر جس نے سبز درخت کے اندر آگ اور پانی کو جمع کیا ہے اس کے لئے یہ کوئی مشکل نہیں کہ وہ سردوں کو زندہ کر دے۔ تو واضح ہوا کہ وجود کو عدم سے اور شی کو اس کے قیض سے پیدا کرنا سبقت ابداع کے عین مطابق ہے۔ بلکہ اگر انسان عقل سے کام لے اور غور و فکر کرے، تو ایجاد اور ابداع کا اور کوئی طریقہ نظر ہی

نہیں آتا۔ اس لئے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ وجود عدم سے نہیں پیدا ہوا تو ظاہر ہے کہ پھر وجود وجود ہی سے پیدا ہوا ہوگا، کیونکہ وجود اور عدم کے درمیان کوئی واسطہ تو ہے نہیں، یعنی ان کے درمیان کوئی تیسری چیز ہے ہی نہیں اور وجود کو وجود سے پیدا کرنا عقلاً اس لئے محال ہے کہ تحصیل حاصل ہے جو کہ ہر حال میں لا معقول ہے، اس سے مادہ پرستوں اور قدم عالم کے حاسیوں کو بھی مسکت جواب ملتا ہے، اور یہی ابداع کائنات کا راز ہے۔

اسی اصول خلق و ابداع کے تحت رب العزت نے ہمیشہ جہل و ظلمت، ظلم و استبداد، کفر و شرک، تفضیل و عبودیت کے اندھیروں میں چراغ ہدایت جلایا! انسانیت کے ابتدائی دور سے لے کر اس کے کمال عقل اور پختگی مزاج کے دور تک مختلف اقوام میں انبیاء ہدایت ربانی لے کر آئے، ”و ان من امة الا خلافيها نذير“ ہر قوم میں ہوشیار کرنے والا گزرا ہے۔ ”ولكل قوم هاد“ اور ہر قوم کے لئے رہنما ہوتا ہے۔ بنی اسرائیل میں تو نبوت کا حلقہ اتنا وسیع سمجھا گیا تھا کہ ہر پیشین گوئی کرنے والے کو نبی سمجھا جاتا تھا چاہے اس کے اعمال کچھ بھی ہوں۔ پھر انبیاء کو انباء اللہ کہہ کر بھی پکارا گیا۔ پھر حال بنی اسرائیل اس افراط و تفریط میں مبتلا رہے۔

انسانیت کی طفولیت اور شباب کے ادوار میں انسانی مزاج اور استعداد کے مطابق انبیاء ہدایت لے کر بکثرت آتے رہے۔ پھر ان کا حلقہ تنگ ہوتا گیا۔ یہاں تک جب انسانیت پختگی عقل و فہم تک پہنچی تو ان کے پاس رحمۃ للعالمین دین کامل کا چراغ لے کر آئے۔ تا قیامت آپ کی رہنمائی باعث نجات ہے، اور اللہ تعالیٰ نے یہ اعلان فرمایا: ”اليوم اكملت لكم دينكم“ آج ہم نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا۔ ابوالبشر آدم سے جو سلسلہ رشد و ہدایت شروع ہوا تھا، وہ آنحضرت کی رسالت سے کمال کو پہنچا۔ یہ دین کامل

تا ابد۔ خدا کی حفاظت سے محفوظ رہے گا ، اس میں کبھی کوئی تعریف و تبدیلی نہیں کی جاسکتی ۔ ” انا نعمن الذکر و انا له لحافظون “ ہم ہی نے اس نصیحت و ہدایت کو اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں ۔ اور یہیں سے فلسفہٴ ختم نبوت سمجھ میں آتا ہے کیونکہ جب آپ کی تعلیمات کامل اور محفوظ ہیں تو نئے نبی کی آمد نہ صرف فضول بلکہ باعث تشویش اور اضطراب معاشرہ ہے ۔ اس لئے آپ خاتم النبیین ٹھہرے اور آپ نے نبوت کے جھوٹے دعویداروں سے است کو پوری طرح خبردار کیا ۔

خاتم الانبیاء کی آمد سے است مسلمہ کے نقائص خوبیوں سے بدل گئے ، جس کو قرآن نے اپنے بلیغ انداز میں یوں بیان کیا ہے ” اولئک الذین بدل اللہ سیئاتہم حسنات “ یہ وہی لوگ ہیں جن کی برائیوں کو خدا نے خوبیوں سے بدل دیا ہے ۔

دروغ کوئی کی جگہ صداقت اور سنگدلی کی جگہ رأفت و رحمت آئی ، ظلم کو عدل سے بدلا ، جہالت کی جگہ علم و حکمت نے لی ، شرک و غلامی کی جگہ حریت اور توحید آئی ، خود پسندی اور تکبر کی جگہ تواضع اور انکساری کو فروغ ہوا ، عصیت اور تنگ نظری کی جگہ رواداری ، اخوت اور مساوات نے لی ۔ غرض یہ کہ تمام برائیاں چاہے وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی خوبیوں سے بدل گئیں ، اور اس کی ہزاروں مثالیں اسلامی تاریخ میں ملتی ہیں اس طرح اللہ نے ان خوبیوں کو ان کے اضداد سے پیدا کیا ، اور اندھیروں کو روشنی سے بدل دیا ۔ اور یہی وجہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت کو سراج منیر کا لقب دیا ۔ ” یا ایہا الذی انا ارسلناک شاعدا و مبشرا و نذیرا و داعیا الی اللہ باذنہ و سراجا منیرا “ اے نبی ہم نے بھیجا آپ کو گواہی دینے والا خوشخبری سنانے والا ہوشیار کرنے والا اور خدا کی طرف اس کے اذن سے بلانے والا ، اور چراغ ، روشنی کرنے والا ۔ یہاں ہم کو صرف سراج منیر کے مفہوم سے مراد کار ہے ،

باقی صفات رسالت آیت میں جن کا ذکر ہے مفسرین نے وضاحت سے بیان کی ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ عربوں میں قبل از اسلام کوئی خوبی نہیں تھی وہ علم اور تہذیب سے بیگانہ تھے۔ کیونکہ کسی قوم کے لئے یہ ممکن ہی نہیں۔ ہر قوم میں عقلی روحانی اور مادہ پرستی کے رجحانات پائے جاتے ہیں۔ پھر عرب جو کہ زبردست نفسیاتی طاقتوں کے مالک تھے اور جن کی شجاعت، لڑاکاوت، فصاحت قوت حافظہ، سروت اور سہان نوازی انتہائی شہرت حاصل کر چکی تھی، ان کے متعلق یہ کہنا کہ وہ قبل از اسلام کسی خوبی کے مالک نہ تھے، یقیناً ناانصافی ہے۔ بلکہ ان کا موضع انتخاب رسالت ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ایک طرف تو ان کے اندر ایسی استعداد اور طاقت موجود تھی کہ اگر اس سے کام لیا جاتا اور ان کو راہ راست پہ لکھا جاتا تو وہ پوری انسانیت کے لئے اسوہ اور باعث خیر بن سکتے تھے، دوسری طرف ان کے اندر ایسی خرابیاں اور بری عادات موجود تھیں جنہوں نے ان کی تمام مفید قوتوں کو معطل کر رکھا تھا یہاں تک کہ ان کی اجتماعی حالت پر سرسری نظر ڈالنے والے ان کو محض حیوان ہی سمجھتے تھے، اس لئے یہ قوم رسالت محمدی کے لئے اگر ایک طرف زیادہ سوزون تھی تو دوسری طرف یہ اس کی سب سے زیادہ محتاج بھی تھی، اور شاید یہی وجہ تھی کہ اللہ نے آپ کو عرب میں سے چنا اور آپ نے سب سے پہلے اپنی قوم کی اصلاح شروع کی۔ پھر اس قوم کے اونٹوں کے چرواہے، اجرت پر لڑنے والے، اپنی بچیوں کو زندہ درگور کرنے والے، بڑی بے باکی سے انسان کا خون ناحق بہانے والے چند سال کے اندر ایسے بااخلاق اور رہنما بن گئے جو کہ تمام دنیا کے لئے تا قیامت نمونہ ہیں، جن کو خدا نے ”راشدون“ کے لقب سے نوازا۔ یہ سراج منیر کا معجزہ تھا جس کے متعلق قرآن نے کہا ہے: یخرجہم من الظلمات الی النور۔ وہ ان کو اندھیروں سے روشنی کی طرف لے آتا ہے۔ اس کا احساس ان کو اسلام کے بعد پوری وضاحت سے ہوا، ابو سفیان بن العیث کے یہ اشعار اسی تاثر کا نتیجہ ہیں:

لجمرک ائی ہوم احمل رآیۃ لتغلب خیل اللات خیل محمد
مجھے قسم ہے کہ جب میں علم جنگ اٹھا کر لات کے شہسواروں کو محمد
کے شاہسواروں پر غالب کرنے کے لئے لڑ رہا تھا ۔

لکا لمدلج الحیران اظلم لیلہ - فہذا اوانی حین اہدی و اہتدی

تو میں اندھیری رات میں داخل ہونے والے حیران شخص کے مانند تھا جس کی رات
کی تاریکی بہت زیادہ ہو، پس یہ سیرا وقت ہے جب مجھے ہدایت کی گئی اور میں
راہ راست پر آیا۔ لیکن صرف عرب میں قبل از اسلام شرک و بت پرستی قتل و غارت
گری کا بازار گرم نہیں تھا بلکہ پوری دنیا ظلم اور شرک جنگ و جدال کے
اندھیروں میں گھری ہوئی تھی، عرب اپنی بچیوں کو زندہ درگور کرتے تھے تو
ہندوستان کے راجپوت اپنی بچیوں کو قتل کر دیتے تھے۔ اگر عرب لات و منات
و عزلی کی عبادت کرتے تھے تو دنیا کی دوسری اقوام بھی اس میدان میں ان
سے پیچھے نہ تھیں۔

بت پرستی کے متعلق مؤرخین کا خیال ہے کہ یہ بیماری اللہ کی صفات کی
تشبیہ اور تمثیل سے شروع ہوئی تھی۔ خدا کو اپنے بندوں سے جو محبت اور لطف
و کرم ہے اس کو تمثیل سے مجسم کر کے بت کی صورت میں پیش کیا گیا۔ آریہ
قوموں نے خدا اور بندہ کے اس تعلق کو تشبیہاً ماں اور بیٹے کے تعلق سے تعبیر
کیا اور خدا کو ماما کی صورت میں پیش کیا۔ بعض فرقوں نے اس کو زن
و شوہر کے الفاظ سے تعبیر کیا اور فقیروں نے اس حقیقت کو نمایاں کرنے کے
لئے ساڑھی اور چوڑی پہنی۔ اسی طرح روسیوں اور یونانیوں کے ہاں بھی خدا کو
عورت کی شکل میں ظاہر کیا گیا۔ ساسی قوموں کے ہاں چونکہ عورت کا پر ملا
ذکر تہذیب کے خلاف سمجھا جاتا تھا اور خاندان کی اصل بنیاد باپ کو قرار
دیا گیا تھا، اس لئے باہل و شام کے کھنڈروں سے خدا مرد کی صورت میں نکلا
بنی اسرائیل کے بعض ادوار میں خدا باپ اور فرشتے اور انسان اس کی اولاد قرار

ہائے۔ اس کے بعد صرف بنی اسرائیل کو اس کی اولاد لہرایا گیا۔ ان کے ہاں خدا کے شوہر اور یرو شلم اور بنی اسرائیل کے بیوی ہونے کا تصور بھی ملتا ہے، اسی طرح عیسائیوں کے ہاں باپ بیٹے کی تمثیل نے حقیقت کی جگہ لے لی، اور عربوں میں بھی خدا کے باپ اور فرشتوں کے بیٹیاں ہونے کا عقیدہ موجود تھا غرض کہ شرک اور بت پرستی میں اس زمانے کے عرب ہی مبتلا نہیں تھے بلکہ تمام دنیا میں ظلم اور شرک کا اندھیرا پھیلا ہوا تھا۔

آسانی صحیفے جو کہ انسانی سعادت اور ہدایت کے لئے اترے تھے، اجبار و رہبان نے ان کو اپنے دنی مقاصد کا ذریعہ بنایا، حق کو باطل کے ساتھ گڈ مڈ کر کے پیش کیا، خدا کے بندوں میں مال و جاہ کے لحاظ سے تفاوت اور مدارج پیدا کئے گئے، انسانی عدل اور مساوات کو ختم کیا گیا، وضع و شریف کے لئے الگ الگ ضوابط بنائے گئے، جس سے معاشرہ میں ہر قسم کا فساد اور ظلم و طغیان عام ہوا۔ تلمود جو کہ تورات کی یہودی تفسیر ہے اس کے مندرجہ جملوں سے تعریف تورات کا اندازہ ہوتا ہے :

- (۱) یہودی کے لئے یہ جائز ہے کہ غیر یہودی کے سامنے جھوٹی قسم کھائے اور زبان سے وہ کہے جو دل میں نہیں ہے۔
- (۲) اس میں کوئی گناہ نہیں کہ یہودی غیر یہودی عورت سے زنا کرے۔
- (۳) یہودی کا غیر یہودی پر رحم کرنا ناجائز ہے۔
- (۴) یہودی کے لئے یہ جائز نہیں کہ غیر یہودی کو بلا سود قرض دے۔
- (۵) یہودی کے لئے یہ جائز ہے کہ غیر یہودی کے ساتھ لین دین میں دھوکہ کرے۔

بنی اسرائیل کے نزدیک دنیا بنی اسرائیل ہی کا نام اور خدا صرف انہی کے لئے ہے۔ یہی تصور ایران کے زردشتیوں اور ہندوستان کے آریوں کے ہاں بھی ملتا ہے۔ کیونکہ وہ بھی بنی اسرائیل کی طرح اپنے آپ کو منتخب و ممتاز سمجھتے تھے دوسرے لوگ ان کی نظر میں خدا کی بندگی اور عبادت کی قابلیت بھی نہیں رکھتے۔

رحمت عالم :

مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد سے یہ تمام اندھیرے جاتے رہے۔ اس کی جگہ روشنی اور انسانی سعادت آئی، خدا اور بندہ کے درمیان تمام وسیلے اور واسطے ختم ہو گئے۔ ”و قال ربکم ادعونی استجب لکم۔ تمہارے رب نے کہا کہ مجھ کو پکارو میں تمہاری دعا قبول کروں گا۔ یہ خطاب کسی خاص قوم، برہمن یا عرب سے نہیں، ہر اس انسان سے ہے جس کو خدا سے تعلق مقصود ہے۔ پھر جہنم بھی کسی خاص قوم کے لئے نہیں بلکہ ہر مغرور اور متکبر کے لئے ہے جو قانون الہی سے بغاوت کرتا ہے۔ ”ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جہنم داخرین“ جو لوگ ہر بنائے کبر، اللہ کی عبادت سے روگردانی کرتے ہیں وہ ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہوں گے۔ جس طرح خدا کی خدائی عالم گیر ہے اسی طرح مصطفیٰ بھی سب کے لئے سراج منیر ہے۔ ”ان ہو الاذکری للعالمین“ وہ نہیں ہے مگر نصیحت پوری دنیا کے لئے۔ قل یا ایہا الناس انی رسول اللہ الیکم جمیعا۔ کہہ دو اے لوگو میں تمہاری سب کی طرف اللہ کا رسول ہوں۔ تبارک الذی نزل الفرقان علی عبدہ لیکون للعالمین نذیرا۔ بابرکت ہے وہ جس نے اپنے بندہ پر فیصلہ کن کتاب اتاری ہے تاکہ وہ تمام دینا کو ہوشیار کرنے والا ہو ”وما ارسلناک الا کافۃ للناس بشیرا و نذیرا“ ہم نے بھیجا ہے آپ کو تمام انسانوں کے لئے ہوشیار کرنے والا اور خوشخبری سنانے والا ”وما ارسلناک الا رحمة للعالمین“ اور ہم نے آپ کو رحمت عالم بنا کر بھیجا ہے۔

آنحضرت کی عالم گیر رسالت کا نتیجہ ہے کہ ایک مسلمان کا انسانی اخوت اور مساوات پر بہت پختہ اور غیر متزلزل عقیدہ ہوتا ہے، اس لئے کہ قرآن کریم بنے نسل اور رنگ کے امتیاز کے لئے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھی۔ شرافت، عزت اور بزرگی کا مدار رنگ و نسل پر نہیں بلکہ عمل اور سعی و جہد پر ہے۔ آپ نے ایک عمل کی طرف تمام انسانوں کو یکساں دعوت دی، اور معاشرہ میں

عزت کا مستحق نیز خدا کا مقرب اس کو بتلایا ہے جس کے اعمالِ خیر کا پلہ بھاری ہو۔ و قل اعملوا فیسری اللہ عملکم و رسولہ۔ آپ کہہ دیں کہہ عمل کرو اللہ اور اس کا رسول تمہارے عمل کو دیکھے گا۔ قرآن نے نجات کا سبب صرف عملی اور علمی کام یا ہی کو قرار دیا ہے۔ ”ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا و عملوا الصالحات“ سب انسان ٹوٹے میں ہیں مگر وہ نہیں جو ایمان لائے اور نیک عمل کیا۔ اور فرمایا ”و لیس للانسان الا ما سعی“ انسان کے لئے وہی ہے جو کچھ وہ کوشش کرے۔ ”کل نفس بما کسبت رھینة“ ہر فرد اپنے کام کے عوض گروی ہے۔ قرآن میں یہ کہیں نہیں ملتا کہ اللہ کسی خاص قوم قبیلہ یا خاندان کو پسند کرتا ہے، یا اس کو کوئی امتیاز دیتا ہے، بلکہ بار بار ارشاد ہوتا ہے کہ خدا کے لطف و کرم کے مستحق چند صفات والے ہیں۔ چاہے وہ کوئی بھی ہوں اور ان کا تعلق کہیں سے بھی ہو۔ ”ان اللہ یحب التواہین و یحب المتطہرین“ اللہ توبہ کرنے والوں کو پسند کرتا ہے اور پاک بازوں کو محبوب رکھتا ہے۔

بہر حال اللہ تعالیٰ کی پسند کا معیار کچھ صفات اور اعمال ہیں نہ کہ ذات، نسل یا قومیت۔ انا خلقنا کم من ذکر و انثی و جعلنا کم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عند اللہ اتقاکم.. ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا پھر باہم تعارف کی خاطر تم کو قبائل اور خاندانوں میں بانٹ دیا۔

یہ ہے اسلام کی عادلانہ مساوات جو کہ مکافات عمل کی مساوات ہے۔ ظالم و عادل، چست و کاهل اور عالم و جاہل میں ظالمانہ مساوات ہرگز مطلوب نہیں۔ قرآن نے صاف فرما دیا ہے: ہل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون، کیا عالم و جاہل برابر ہو سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ قرآن میں بہت سی ایسی آیتیں ہیں جو کہ اس غیر عادلانہ تصور کی نفی کرتی ہیں۔ پھر نبی کریم نے رنگ و نسل کے امتیاز کو جاہلیت قرار دے کر اس کی پوری بیخ کنی فرما دی۔ ایک جلیل القدر

صحابی نے کسی موقع پر دوسرے سے کہا - یا ابن السوداء - اے کالی عورت کے بیٹے جس پر آپ نے سخت تنبیہ فرمائی اور اس کو مخاطب کر کے کہا ”انک اسرؤ فیک جاہلیۃ“ تم میں جاہلیت ہے۔ اسی جذبہ عدل و مساوات کے تحت آپ نے ایک ایسا معاشرہ قائم کیا جس میں کوئی شخص خود کو بالا تر اور دوسرے کو کمتر نہیں سمجھ سکتا تھا اور نہ کوئی احساس کمتری میں مبتلا ہو سکتا تھا، نہ ذلت کی بے دلی تھی نہ غرور کا نشہ، زندگی کے ہر معاملے میں اعتدال پوری قوم کا شعار تھا، سب مسلمان برادری کے رشتہ میں منسلک تھے۔ انما المؤمنون اخوة۔ مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ اس کو آپ نے عملی جامہ پہنایا۔

فتح مکہ کے وقت آپ نے ارشاد فرمایا: ”یا معشر قریش ان الله قد اذهب عنکم نخوة الجاهلیۃ، و تعظمها بالآباء۔ الناس من آدم و آدم من تراب“ اے قریشیو۔ اللہ نے تم کو جاہلیت کے غرور اور آباء و اجداد پر فخر سے پاک کر دیا ہے۔ سب انسان آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے پیدا کیا گیا ہے۔

اس اخوت، مساوات اور عدل کا نتیجہ تھا کہ صحابہ کے معاشرہ میں اگر کسی سوار کا کوڑا گر جاتا تو خود اتر کر اٹھانا اور دوسرے سے اٹھانے کے لئے نہ کہتا۔ خود رسول اکرم جہاد کے لئے نکلتے نو فوج کے پیچھے تشریف لے جانے تاکہ کمزور کی مدد کر سکیں اور پیچھے رہ جانے والوں کو ساتھ سوار کرائیں۔ آپ کے اس طرز عمل کو قرآن نے بارہا قابل ستائش قرار دیا اور اس کو خدا کی نعمت سے تعبیر کیا: ”لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم“ تمہارے پاس تم ہی میں سے ایک پیغمبر آیا ہے جس پر تمہاری تکالیف گراں گذرتی ہیں وہ تمہاری بھلائی کا بھوکا ہے اور ایمان والوں پر انتہائی شفقت اور مہربان ہے۔ اس بے انتہا رحم و رافت کو نعمت للہی کہا گیا ہے۔ فبما رحمۃ من اللہ لتت لہم۔ آپ اللہ کی مہربانی سے ان کے ساتھ نرم دل ہوئے۔

نبی کریم نے اپنے اس حکیمانہ اور رحیمانہ اسلوب سے عدل و مساوات اور انسانی اخوت کو عملی جامہ پہنایا۔ اور خود دوسروں کے لئے نمونہ بنے۔ پیغمبر اسلام اور دیگر مذاہب کے پیشواؤں میں یہ ایک بنیادی فرق ہے کہ آپ کی ذات گرامی خود اسلامی تعلیمات کا مجسم نمونہ تھی دیگر مذاہب کی طرح رسول اکرم نے صرف سواظ پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ قول محض کو جو عمل سے خالی ہو قابل عتاب قرار دیا گیا ”کبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون“ خدا کے نزدیک تمہاری وہ باتیں باعث غضب ہیں جن پر تمہارا عمل نہ ہو۔

رسول اسلام سب سے پہلے اور سب سے زیادہ پابند عمل تھے۔ اس لئے خدا کی طرف سے آپ کو اس اعلان کا حکم ہوا: ”قل ان صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین و بذلک امرت و انا اول المسلمین“ آپ کہہ دیں کہ میری نماز اور حج اور زندگی اور موت اللہ ہی کے لئے ہے اسی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور میں پہلا مسلمان ہوں۔ گویا رسول اکرم کی ذات قرآن کا عملی نمونہ تھی اور یہی وجہ تھی کہ جب حضرت عائشہ سے آپ کی سیرت کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: و کان خلقه القرآن۔ آپ کا اخلاق قرآن تھا۔ اور اسی وجہ سے آپ کے اعمال انسانیت کے لئے نمونہ قرار دئے گئے۔ ”لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة“ یہ شک تمہارے لئے رسول خدا کی زندگی میں بہتر نمونہ ہے۔ آپ کی اتباع کو قرب الہی کا ذریعہ قرار دیا گیا کیونکہ آپ عملی قرآن تھے: قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله“ آپ کہہ دیں کہ اگر تم کو اللہ سے محبت ہے تو میری اتباع کرو اللہ تم سے محبت کرے گا۔ یہ اس لئے کہ آپ کی اتباع درحقیقت اتباع الہی تھی کیونکہ آپ کی زندگی منشا الہی کے عین مطابق تھی۔

”و من طمع الرسول فقد اطاع الله“ جس نے رسول کی اطاعت کی تو اس نے اللہ کی اطاعت کی اور یہی پیغمبر کی عصمت کی قوی برہان ہے۔ پیغمبر اسلام نے انسانی کرامت و شرافت کو بحال کیا۔ انسان کو شرک اور غلامی سے نجات

دلا کر عزت اور توحید کی راہ پر لگایا ، انسانیت کے بکھرے ہوئے شیرازے کو یکجا کر کے ایک عظیم قوت بنائی ۔ جس سے انسانیت کو باعزت بلا خوف و خطر چین سے زندگی گزارنے کا موقعہ ملا ، جس سے انسانیت راہ ترقی پر کام زن ہوئی : یا ایہا الذین امنوا اتقوا اللہ حق تقاہ و لا تموتن الا و اتمم مسلمان ، واعتصموا بحبل اللہ جمیعا و لا تفرقوا و اذکروا نعمۃ اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فآلف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا و کنتم علی شفا حفرة من النار فانتقمکم منها کذلک یمین اللہ لکم آیاتہ لعلکم تہتدون ۔

اے ایمان والو خدا سے ایسا ڈرو جیسا اس سے ڈرنے کا حق ہے اور اسلام ہی کی حالت میں مرو اور خدا کی رسی کو مضبوطی سے مل کر تھام لو۔ اور تفرقہ پیدا نہ کرو اور خدا کی اس نعمت کو یاد کرو جب کہ تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اللہ نے تمہارے دلوں میں ایک دوسرے کی الفت ڈالی پس تم اس کی نعمت سے بھائی بھائی ہو گئے اور تم آگ کے گڑھے کے کنارے تھے سو خدا نے تم کو اس سے بچا لیا اسی طرح اللہ تمہارے لئے اپنی آیتیں بیان کرتا ہے تاکہ تم ہدایت پاؤ۔

یہ تھی نزول قرآن کے وقت انسانی معاشرے کی حالت ۔ نبی اسلام نے اس کو تعمیر و ترقی اور کاسرانی کی راہ پر لگایا ، اور قیامت تک کے لئے قرآن اور سنت کو مشعل راہ بنایا ۔ جس کی روشنی میں فتح و نصرت کی منازل طے کرنا نہ صرف آسان بلکہ لازمی نتیجہ ٹھہرا ۔ رسول اکرم نے حجة الوداع کے موقعہ پر اعلان فرمایا تھا : ” ترکت فیکم الثقلین کتاب اللہ و سنتی “ میں تم میں دو مرکز قفل چھوڑتا ہوں خدا کی کتاب اور اپنی راہ عمل ۔

آپ نے کتاب اور سنت سے اخلاق اور عبادات کے تمام اصول و فروع بیان فرمائے اور معاملات اور تعزیرات کے اصول کی وضاحت کی اور استنباط فروع کے لئے قیاس و اجتہاد کی گنجائش رکھی تاکہ زمان و مکان کے لحاظ سے انسان اپنی بھلائی کے لئے ان واضح اصولوں کی روشنی میں قانون سازی کا کام کر سکے

لیکن اس کے ساتھ قرآن نے منافقین کی تحریف و تضلیل سے بھی مسلمانوں کو آگاہ کر دیا : **وَ اِذَا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَاْوِيلٍ** اور وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے تو وہ متشابہات کے پیچھے لگ جاتے ہیں تاکہ فتنہ برپا کریں اور تاویل کی آڑ میں ہٹا لیں۔

تاریخ اسلام شاہد ہے کہ جب بھی مسلمانوں کے بیرونی دشمن کے مقابلے میں کمزور ہو جاتے ہیں تو اندرونی طور پر منافقین کی سرگرمیاں تیز ہو جاتی ہیں۔ یہ بدبخت ایسے فتنے برپا کرتے ہیں جس سے وہ تمام منصوبے ہایہ تکمیل تک پہنچ جاتے ہیں جن کی تکمیل سے بیرونی دشمن قاصر رہتا ہے۔ پھر یہ لوگ اسلامی معاشرہ کی روا داری سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے اسلامی مملکت میں نہ صرف امن سے رہتے ہیں بلکہ ایک مسلمان کے تمام حقوق ان کو مل جاتے ہیں۔ ابو جہل تو میدان جنگ میں جہنم رسید ہوا لیکن ابن ابی قحیفے برپا کرتا ہوا اپنی موت سے مرا۔

قرآن نے کفار اور منافقین دونوں سے جہاد کرنے کا حکم دیا ہے : **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ**، اے نبی جہاد کرو منافقوں اور کافروں کے ساتھ اور ان پر سختی کرو۔ کفار اور منافقین دونوں کے خلاف جہاد فرض قرار دیا گیا ہے البتہ ہر ایک فریق کے خلاف جہاد کا اسلوب مختلف ہے۔ پھر ان دونوں میدانوں میں فتح اور کسرانی کے لئے ایک شرط رکھی گئی ہے ، اور وہ ہے کتاب اللہ اور رسول اللہ کی زندگی کو مشعل راہ بنانا ”**إِنْ تَنْصَرُوا لِلَّهِ يَنْصَرْكُمْ**“ اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمہاری امداد کرے گا اور فرمایا : ”**إِنْ تَنْصَرُوا لِلَّهِ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ**“ اگر اللہ تمہاری مدد کرے تو تم پر کوئی غالب نہیں آسکتا۔

دونوں آیتوں کے سلانے سے یہ منطقی نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر تم کتاب و سنت کا راستہ اختیار کرو تو تم پر کوئی غالب نہیں آسکتا مسلمانوں نے اس شرط کا تجربہ کیا اور نتیجے کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔

اقبال کا تصور فقر

محمود احمد غازی

فکر اقبال کی ہمہ گیری اور وسعت کا اندازہ اقبال کے تصور فقر سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔ اقبال نے انسان کامل یا فوق البشر کے بجائے فقر کا تصور پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک فقر ہی تمام انسانی ترقیوں کی مدرۃ المنتہی ہے۔ اقبال نے صاحب فقر کا اتنا اونچا تصور پیش کیا ہے کہ اس کے سامنے الجلی کا انسان کامل اور نیشے کا فوق البشر وغیرہ ہیچ نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کا نظریہ فقر قرآن کریم سے ماخوذ ہے۔ اقبال کا تصور فقر ایک ایسا جاندار تصور ہے جو کتاب جاوید (قرآن مجید) کی طرح ہمیشہ زندہ جاوید رہیگا۔

(۱)

چونکہ اقبال کا تصور فقر قرآن کریم سے ماخوذ ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ کے لغوی معنی نیز قرآن کریم اور اسلامی لٹریچر میں اس کے مفہوم و استعمال پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

قرآن کریم میں لفظ فقر احتیاج اور لفظ فقیر صاحب احتیاج کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد محض طبعی و فطری ضروریات ہی کی احتیاج نہیں بلکہ اس میں ان تمام وسائل اور اسباب کی احتیاج بھی شامل ہے جن کی انسان کو اپنے ذہنی، فکری روحانی اور مادی ارتقاء کے لئے ضرورت ہے۔ قرآن کریم کی آیت ”رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر (۲۸ : ۲۴) میں فقیر سے محتاج بھی کے معنی مراد ہیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خدا تعالیٰ سے عرض کیا تھا کہ اے رب جو کچھ بھی تو نے میرے لئے خیر میں سے بھیجا ہے میں اس

کی احتیاج رکھتا ہوں۔ خیر میں نہ صرف طبعی ضرورتیں شامل ہیں بلکہ شرف انسانیت کے حصول کے لئے جن اسباب و وسائل کی ضرورت کسی انسان کو ہوتی ہے وہ بھی سب خیر میں شامل ہیں۔ اس اعتبار سے کائنات میں پائی جانے والی ہر شے فقیر ہے، اس لئے کہ وہ نہ صرف اپنی تکمیل ذات، تربیت خودی اور اپنے نشو و ارتقاء کے لئے بلکہ اپنے وجود و بقاء کے لئے بھی ہرور دگار عالم کی محتاج ہے، آیت قرآنی ہے :

يسئلہ من فی السموات و الارض (۵۵ : ۲۹)

کائنات کی ہر شے اسی سے (اپنی ضروریات کا) سوال کرتی ہے۔ سورہ فاطر میں تمام بنی نوع انسان کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے :

یا ایہا الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید (۳۵ : ۱۵)

یعنی تم سب اپنی بقاء، اپنی نشو و نما، اور اپنی خودی کی تکمیل کے لئے اللہ کے محتاج ہو اور وہ کسی بھی معاملہ میں تمہارا محتاج نہیں۔ بلکہ محمود و بے نیاز ہے۔

اسام راغب اصفہانی نے فقر کی تشریح اور اس کا قرآنی استعمال بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ لفظ چار مفہوم کے لئے استعمال ہوتا ہے :

اول : طبعی ضروریات و حوائج کا پایا جانا۔ فقر کی یہ قسم ایسی ہے جو نہ صرف ہر انسان کے ساتھ جب تک وہ دنیا میں موجود ہے خاص ہے بلکہ دوسرے تمام موجودات بھی اس سے خالی نہیں۔ آیت قرآنی ”یا ایہا الناس انتم الفقراء الى الله“ (اے لوگو! تم سب اللہ کے محتاج ہو ۳۵ : ۱۵) میں فقر سے یہی فقر مراد ہے۔ اسی طرح آیت قرآنی ”و ما جعلنا ہم جسدا لا یاکلون الطعام، و ما کانوا خالدین“۔ (اور ہم نے انہیں خالی بدن نہ بنایا کہ کھانا نہ کھائیں اور وہ دنیا میں ہمیشہ رہنے والے نہیں ہیں۔ ۴۱ : ۲۸) میں فقر کی مزید تشریح و توضیح کی گئی ہے۔

قوم :۔ ان چیزوں کا موجود نہ ہونا جن کی انسان کو اپنی معیشت اور معاشرت کے سلسلہ میں ضرورت ہے۔ مناسب اور ضروری مقدار میں ذرائع معاش کا نہ ہونا بھی فقر میں داخل ہے۔ اس معنی میں یہ لفظ ان آیات میں استعمال ہوا ہے :

للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الارض ، يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف - (خیرات تو) ان حاجت مندوں کا حق ہے جو اللہ کی راہ میں گھرے بیٹھے ہیں، ملک میں کسی طرف کو (جانا چاہیں تو) جا نہیں سکتے ، (جو شخص ان کے حال سے) بے خبر (ہے وہ) ان کی خود داری (کی وجہ) سے ان کو غنی سمجھتا ہے (۲: ۲۷۳)

ان یكونوا قراء یفهم الله من فضله - اگر یہ لوگ محتاج ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے ان کو غنی کر دے گا۔ (النور: ۳۲)

انما الصدقات للفقراء والمساكين - خیرات (کا مال) تو بس فقیروں کا حق ہے اور محتاجوں کا۔ (التوبہ: ۶۰)

فقر کی تیسری قسم فقر نفس ہے، یعنی، لالچ اور حرص و آرزو، یہ مفہوم عدم قناعت کے مترادف ہے۔ اس معنی میں یہ لفظ اس حدیث میں آیا ہے کہ الفقر أن یكون کفراً - قریب ہے کہ فقر کفر ہو جائے۔ اسی مفہوم کی ضد میں یہ حدیث ہے : الغنی غنی النفس - بے نیازی اور تو نگری فی الحقیقت دل کی بے نیازی اور تو نگری ہے۔

فقر کی چوتھی قسم وہ ہے جو اس حدیث سے مستنبط ہوتی ہے :

اللهم اغنی بالانتظار الیک ولا تفرنی بالاستغناء عنک - اے اللہ مجھ کو صرف اپنا محتاج بنا کر (اوروں سے) بے نیاز کر دے اور مجھ کو اپنے سے بے نیاز کر کے (اوروں کا) محتاج نہ بنا۔ قرآن کریم کی یہ آیت بھی اسی مفہوم کی

حامل ہے: رَبِّ اِنِّیْ لَمَّا اَنْزَلْتَ اِلَیْ مِنْ خَیْرِ فَقِیْر (۲۸: ۲۴) - اے پروردگار! میں اس کا محتاج ہوں جو کچھ تو نے مجھ پر اپنی نعمت نازل فرمائی۔ اسی مفہوم میں یہ لفظ شاعر کے اس شعر میں استعمال ہوا ہے:

و یعجبنی فقری الیک و لم یکن لیعجبنی لولا محبتک الفقر

اور مجھ کو یہ بات بھلی معلوم ہوتی ہے کہ میں تمہارا ہی محتاج رہوں۔ اگر مجھ کو تجھ سے محبت نہ ہوتی تو مجھ کو یہ محتاجی کبھی بھلی نہ لگتی (۱)

(۲)

صدر اسلام میں یہ لفظ - فقر - استغناء اور احتیاج الی اللہ کے مفہوم میں استعمال ہوتا رہا ہے، تصوف کے مخصوص اصطلاحی معنی میں غالباً غزالی نے سب سے پہلے اس لفظ کا استعمال کیا۔ انہوں نے ”احیاء علوم الدین“ میں فقر اور اس کی خصوصیات سے تفصیل سے بحث کی ہے۔ فقر پر ان کا سلسلہ بحث تقریباً پچیس تیس صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔

غزالی کے نزدیک فقر سے مراد ان چیزوں کا فقدان ہے جن کی انسان کو ضرورت ہے، جن چیزوں کی انسان کو ضرورت نہیں ان کے نہ ہونے کو فقر نہیں کہا جا سکتا۔

لہذا اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر موجود شے فقیر ہے، اس لئے کہ وہ اپنے وجود کے لئے اللہ تعالیٰ کی محتاج ہے۔ کائنات میں صرف وہی ایک ذات ہے جو ہر قسم کے فقر سے بالا تر ہے اور حقیقی معنی میں غنی اور صمد ہے۔ اس سلسلہ میں غزالی نے آیت قرآنی (یا ایہا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ هو الغنی الحمید (۳: ۱۵)) لوگو! تم (ہمہ وقت) خدا کے محتاج ہو، اور خدا (جو ہے تو) وہی ہے نیاز (اور ساری) خوبیاں رکھتا ہے۔ کی مثال دی ہے۔ (۲)

آگے چل کر غزالی کہتے ہیں کہ مال و دولت کے بارے میں انسان کے رویہ اور رد عمل کے اعتبار سے انسان کے چھ درجے ہیں، ان میں سے ہر درجہ کو فقر کہا جاتا ہے :

۱ - مستغنی : یہ فقیر کی سب سے اعلیٰ قسم ہے۔ استغناء کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کے نزدیک مال و دولت اور جاہ و منزلت کا ہونا نہ ہونا برابر ہو۔ یہ چیزیں اگر اس کو آپ سے آپ حاصل ہو جائیں تو وہ کوئی خوشی محسوس نہ کرے، اور اگر اس سے چھن جائیں تو اس کو دکھ نہ ہو۔

۲ - زاہد : یہ وہ شخص ہے جو مال و دولت سے نفرت کرتا ہے اور اس سے دور بھاگتا ہے۔ اس کو محض اس وجہ سے مال و دولت ناپسند ہے کہ یہ چیز اس کی مشغولیت اور توجہ کو تقسیم کرتی ہے۔ یہ فقر کا دوسرا درجہ ہے۔

۳ - راضی : وہ فقیر ہے جس کو حصول مال سے دلچسپی تو نہ ہو لیکن اس کے حصول سے خوشی ضرور ہو، یا ایسی ناپسندیدگی نہ ہو جس سے اس کے دل کو کدورت پہنچے۔ یہ فقر کا تیسرا درجہ ہے۔

۴ - قانع : یہ فقیر کی وہ قسم ہے جس کے نزدیک مال کا ہونا نہ ہونے سے بہتر ہے۔ اس کو حصول مال سے دلچسپی بھی ہے لیکن اس قدر نہیں کہ اس کے لئے سعی و کاوش کرے۔ اگر حلال و طیب مال اس کو مل جاتا ہے تو لے لیتا ہے اگر اس کے حصول میں مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو باز رہتا ہے۔

۵ - حریص : وہ ہے جو حصول مال سے نہایت دلچسپی رکھتا ہو، اور محض اس لئے اس کے حصول میں کوشاں نہ ہو کہ ایسا کرنا اس کے لئے ممکن نہ ہو، اگر انتہائی مشقت جھیل کر بھی وہ یہ کام کر سکتا ہے تو دریغ نہیں کرتا۔ یہ فقر کی پانچویں قسم ہے جسکی طلب درست نہیں۔ یہی وہ فقر ہے جو بسا اوقات کفر تک پہنچا دیتا ہے۔

۶۔ مضطر: جس کے پاس مال و دولت کا نہ ہونا اسر اضطراری ہو، جیسے بھوکے کے لئے روٹی اور ننگے کے لئے کپڑا نہ ہونا۔ یہی وہ فقر ہے جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پناہ مانگی ہے۔ (۳)

ان میں سے ہر ایک مفہوم کے لئے لفظ فقر کا استعمال قرآن کریم، احادیث نبویہ اور اسلامی کتب قدیمہ میں موجود ہے۔

(۳)

جیسا کہ آئندہ صفحات میں واضح کیا جائے گا اقبال کا فلسفہ فقر ان کے فلسفہ خودی کے منتہائے کمال سے عبارت ہے۔ اقبال نے سنہ ۱۹۱۰ء میں ”اسرار خودی“ کے ذریعے اپنے فلسفہ خودی سے دنیا کو روشناس کرایا تھا۔ ۱۹۱۸ء میں ”رسوز پر خودی“ میں انہوں نے خودی کے ایک دوسرے اہم پہلو یعنی انفرادی اور اجتماعی خودی کے آپس کے تعلق کو واضح کیا۔ اس کے بعد جیسے جیسے وہ خودی کے مختلف مدارج اور اس کی پہنائیوں میں غور کرتے رہے ان کے قلب و دماغ پر فلسفہ خودی کی ہمہ گیری، بلندی اور گہرائی واضح ہوتی گئی۔ تقریباً دس بارہ سال کے پیہم غور و فکر اور مسلسل تدبر کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ خودی کی پختگی اور تکمیل سے فقر کی تشکیل ہوتی ہے، یعنی جب خودی اپنے تمام درسیانی مدارج طے کرنے کے بعد مرتبہ کمال کو پہنچتی ہے تو فقر کا روپ دھار لیتی ہے۔ پروفیسر محمد یوسف سلیم چشتی کے الفاظ میں فقر کمالات انسانی کا دوسرا نام ہے (۴)۔

علامہ اقبال نے فقر کو ایک تصور اور نظریہ کے طور پر پہلی مرتبہ ”جاویدنامہ“ میں پیش کیا۔ بعد کی تمام تصانیف (”مثنوی مسافر“، ”بال جبرئیل“، ”غرب کلیم“، ”مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ اور ”ارغوان حجاز“) میں نہایت زور و شور، ذوق و شوق اور جوش و خروش سے انہوں نے اپنے نظریہ فقر کی تشریح و توضیح کی۔ حامل فقر (فقیر) کی گونا گوں صفات و خصوصیات کی وجہ

سے اقبال نے اس کو مختلف الفاظ و مصطلحات میں ادا کیا ہے۔ فقیر کے لئے انہوں نے مرد حر، بندہ، مومن، قلندر، مرد آزاد اور 'عبد' وغیرہ کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ فقر کے موضوع پر اقبال کے متعلقہ اشعار کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم اور حدیث نبوی کے بعد گزشتہ چودہ سو سالوں میں علامہ اقبال غالباً پہلے مفکر ہیں جنہوں نے اس قدر عمدگی کے ساتھ مقام آدمیت کو واضح کیا ہے۔ فقیر، مرد حر، بندہ، مومن، قلندر، مرد آزاد، اور 'عبد' کی صفات کا مطالعہ کیجیے تو یہ رائے یقین و ایمان کا درجہ حاصل کر لیتی ہے کہ انسان (بندہ مؤمن) واقعی اشرف المخلوقات ہے، اور خالق کے بعد اولین حیثیت کا مالک ہے۔

ترتیب زمانی کے اعتبار سے غالباً "جاوید نامہ" کے درج ذیل اشعار میں علامہ اقبال نے پہلی مرتبہ اپنے تصور فقر کو دنیا کے سامنے پیش کیا :

جز بقرآن ضیفی رویا ہی است فقر قرآن اصل شاہنشاہی است

فقر قرآن اختلاط ذکر و فکر فکرا کامل ندیدم جز بہ ذکر (۵)

ان اشعار میں علامہ اقبال نے ذکر و فکر کے اختلاط کو فقر سے تعبیر کیا ہے۔ ذکر سے مراد قرآن کریم اور اس کی تعلیمات ہیں، قرآن کریم میں بھی یہ لفظ - الذکر، ذکر - اسی مفہوم میں متعدد بار استعمال ہوا ہے :

انا نحن الذکر و انا له لحافظون۔ پر شک ہم ہی نے یہ قرآن اتارا ہے
اور یقیناً ہم خود ہی اس کے نگہبان ہیں۔ (الحج : ۹)

و ذکر اسم ربہ فعلی۔ اور اپنے رب کا نام لے کر (یعنی اس کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے) نماز پڑھی۔ (الاعلیٰ : ۱۵)

من اعرض عن ذکرى فان له معیشتہ ضنکاً۔ اور جس نے میری یاد (میرے قرآن اور میرے احکامات کی تعمیل) سے منہ موڑا تو بے شک اس کے لئے زندگانی تنگ ہے (طہ : ۱۲۴)

”وَقَدْ يَسْرَتْنَا الْقُرْآنَ لِلذَّكَرِ فَعَلِ مَنْ مَدَكَرَ“ اور یہ شک ہم نے آسان کیا قرآن کو یاد کرنے کے لئے (عمل کرنے کے لئے) تو ہے کوئی یاد کرنے والا - (القمر: ۲۲)

ان آیات میں تدبیر کرنے سے صاف پتا چلتا ہے کہ قرآن حکیم کی رو سے الذکر سے مراد قرآن کریم، اس کی تعلیمات، خدا کے احکام اور ان پر عمل کرنا ہے۔ اسی معنی کے پیش نظر اہل تصوف کی اصطلاح - ذکر - رواج پذیر ہوئی، اگرچہ آگے چل کر ذکر کا مفہوم صرف ضربیں لگانے اور ہو حق کرنے کے مترادف ہو کر رہ گیا۔ فکر سے مراد ہے مواہب عقلیہ و ذہنیہ سے کام لینا اور الذکر، کی روشنی میں صراط مستقیم پر قائم رہنے کے لئے اس کو استعمال کرنا۔

”جاوید نامہ“ کے محولہ بالا اشعار پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تعلیمات پر صحیح معنی میں عمل کرنے اور ان کو مکمل طور پر زندگی کے ہر گوشہ میں جاری و ساری کرنے سے جو کیفیت یا حالت پیدا ہوتی ہے اس کا اصطلاحی نام اقبال کے ہاں فقر ہے، اس لئے کہ اقبال کی رائے میں قرآنی ہدایت حاصل کئے بغیر دنیا میں جہہ بھی کوئی نظام حکومت یا نظام تمدن قائم کیا جائے گا وہ ہمیشہ دھوکہ، فریب، ظلم اور روباہی ثابت ہوگا۔ اس سے بچنے کے لئے فقر قرآنی کو اختیار کیا جانا چاہئے کہ وہی نظام تمدن کی پائدار بنیاد ثابت ہو سکتا ہے۔ مرتبہ فقر پر فائز ہونے کا واحد طریقہ عقل و نقل - ذکر و فکر - کو صحیح توازن اور بہتر نسبت کے ساتھ اس چمن زار بود و عدم کے معاسلات میں رو بہ عمل لانا ہے۔ یہ دونوں (ذکر و فکر) ایک دوسرے کے نتیجے اور معاون و مددگار ہیں۔ قرآن کریم میں صاحب عقل اہل ایمان کی صفات بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

”يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَتَفَعَّلُونَ فِي خَلْقِ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ“ - (آل عمران: ۱۹۱)

(یہ لوگ) کھڑے اور بیٹھے اڑ رہے پہلوؤں پر بڑے خدا کو یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی ساخت میں غور و فکر کرتے ہیں۔

جب یہ دونوں صفتیں مسلمان میں بدرجہ اتم پیدا ہو جاتی ہیں تو وہ صحیح معنوں میں مؤمن (فقیر) بن جاتا ہے۔

فقر کے لغوی معنی میں چونکہ احتیاج اور افلاس کے معنی بھی شامل ہیں اس لئے اس سے یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ فقر سے مراد رہبانیت، ترک دنیا، اور معاشی احتیاج کے ہیں۔ اقبال نے متعدد مقامات پر اس غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں :

میں ایسے فقر سے اے اہل حلقہ باز آیا نمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری (۶)

ایک دوسرے مقام پر فقر پر عمل پیرا ہونے کی تبلیغ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر تم بڑے دولت مند اور مالدار ہو تب بھی فقر کو ہرگز ہاتھ سے نہ جانے دو۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک فقر کا مفہوم معاشی تنگدستی ہرگز نہیں۔ کہتے ہیں :

گرچہ ہاشی از خداوندان دہ فقر را از کف مدہ از کف مدہ (۷)

اسی طرح رہبانیت کا بھی فقر سے کوئی تعلق نہیں۔ فقیر راہب کیسے ہو سکتا ہے۔ فقیر تو وہ شکاری ہے جس کی ہمت مردانہ کے سامنے جبریل بھی ”میدزبوں“ ہے اور وہ جبریل سے بھی بڑھ کر کسی ”صید“ پر کمند ڈالنے کی فکر میں غلطان و بیچان رہتا ہے۔

اے یہ کہ از ترک جہاں کوئی میگو ترک ایی دہر کہن تسخیر او

فقر مومن چیست ؟ تسخیر جہات بندہ از تاثیر او سولا صفات (۸)

(۴)

سطور بالا میں عرض کیا جا چکا ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک فکر کی تثبیت انتہائے کمال خودی سے ہوتی ہے۔ جب خودی اپنی قوت کے مختلف مراحل طے کر کے پختگی حاصل کرتی ہے تو اس میں فکر کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ فکر ہر کلام کرنے کے ساتھ ساتھ ضروری ہے کہ ”خودی“ کی مختصر تشریح اور فکر کے ساتھ اس کے تعلق کو بھی واضح کیا جائے، تاکہ فلسفہ فکر کو اقبال کے نظام فکر کے اندر رکھ کر دیکھا اور سمجھا جا سکے۔

اقبال کے نظام فکر میں ان کے فلسفہ خودی کو بنیادی اور اساسی حیثیت حاصل ہے۔ سنہ ۱۹۰۰ء سے لے کر سنہ ۱۹۱۰ء تک مسلسل دس سال کے غورو فکر کے بعد ان کے ذہن میں فلسفہ خودی کی تفصیلات واضح طور پر متعین ہوئیں۔ سنہ ۱۹۱۰ء میں ”اسرار خودی“ کی اشاعت سے لے کر سنہ ۱۹۳۸ء میں ”ارمغان حجاز“ کی ترتیب و تدوین تک کامل چوبیس سال تک انہوں نے خودی، اس کے مدارج، اس کے مقاصد، نتائج اور خصوصیات و سمیات سے گونا گوں انداز میں بحث کی۔ اقبال کی رائے میں یہ چمن زار بود و نبود، اسی خودی کی بدولت معرض وجود میں آیا، اور یہ خودی ہی ہے جس کی بدولت یہ عالم فردا و دوش ترقی کے مراحل دسبدم طے کر رہا ہے، اس ہنگامہ نافہ نوش میں ہم کو جو کچھ نظر آتا ہے یہ سب خودی مطلق ہی کے مختلف مظاہر ہیں، مقاصد فطرت کی حقیقی نگہبان یہی خودی ہے اور یہی ان کو پایہ تکمیل تک پہنچا رہی ہے۔ اقبال کی رائے میں ”اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات تعینات وجود بر استحکام خودی انحصار دارد“۔ خودی کی اس ہمہ گیری اور وسعت کو بیان کرتے ہوئے ”اسرار خودی“ میں کہتے ہیں:

بیکر ہستی ز آثار خودی است ہر چہ منی بینی ز اسرار خودی است
خوشتن را چو خودی بیدار کرد آشکارا عالم پسندار کبیرد

حد اچھاں پسوئیلہ اندر ذات او عسیر او پیدا ست از اثبات او
وسعت ایام جـولانـسگہ او آسمان موجے زگسرد راہ او
وا نمودن خویش را خوئے خودی است خفته در ہر ذرہ نیروئے خودی است

چون حیات عالم از زور خودی است پس بقدر استواری زندگی است (۹)
ان تمام اشعار میں خودی سے مراد خودی مطلق ہے۔ بعد کے تمام اشعار میں
وہ خودی مقید سے بحث کرتے ہیں، یعنی وہ خودی جو ہم کو قیود زمان و
مکان میں مقید نظر آتی ہے، جس کی معراج کمال یہ ہے کہ وہ خود کو خودی
مطلق سے قریب سے قریب تر کر کے اس کی لقاء حاصل کرے اور اس طرح
زمان و مکان کی حدود سے بالا تر ہو جائے کہ یہی مقصد حیات ہے اور اسی کا
نام فقر ہے۔ اس مقصد حیات کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ خودی
کو اول اپنے وجود کا احساس اور اپنی ذات کا تعین نصیب ہو۔ اس کو اپنے
مقصد، نصب العین، آرزو اور مدعا سے علی وجہ البصیرت آگاہی حاصل ہو،
عشق و محبت کے ہتھیار اس کو میسر ہوں۔ احساس خودی کے بعد دوسرا
مرحلہ تربیت خودی کا آتا ہے۔ تربیت خودی کے اقبال نے تین ذیلی مراحل
بیان کیئے ہیں (۱۰):

اطاعت :

تربیت خودی کا اولین مرحلہ دستور حیات کی پابندی ہے۔ جو شخص خود
کو اس ضابطہ کا پابند نہیں بنا سکتا یا کسل اور سہل پسندی کی وجہ سے اس
پابندی سے غرار کا طالب ہوتا ہے وہ کبھی بھی تربیت خودی میں کامیاب نہیں
ہو سکتا۔ ضابطہ حیات کی اس کڑی پابندی سے یہ خیال پیدا نہ ہونا چاہئے
کہ یہ عزت انسانی کے متافی ہے۔ اس لئے کہ آئین و دستور کی پابندی ہی
سے انسان میں وہ اعلیٰ اوصاف پیدا ہوتے ہیں جن کی وجہ سے انسان کو اپنے

”آپ“ پر تسلط حاصل ہو جاتا ہے ، یا اہل تصوف کی اصطلاح میں اس کا نفس امارہ اس کے قبضے میں آ جاتا ہے۔ اس طرح بے راہ روی ، قانون شکنی اور خواہش پرستی کی بیخ کنی ہو جاتی ہے اور اس کے نتیجے میں انسان کو وہ سچی اور حقیقی آزادی نصیب ہوتی ہے جو نوع انسانی کا ازل سے نصب العین رہی ہے۔

تو ہم از بار اطاعت سرمتاب بر خوری از ”عندہ حسن المآب“
در اطاعت کوش اے غفلت شعار می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیری کس شود آتش ار باشد ز طغیاں خس شود
هر کہ تسخیر مہ و پرویں کند خویش را زنجیری آئیں کند (۱۱)

دوسرے شعر (در اطاعت کوش الخ) کی تشریح کرتے ہوئے خود علامہ اقبال حاشیہ میں لکھتے ہیں ”... اعلیٰ اور سچی حریت اطاعت یعنی پابندی فرائض سے پیدا ہوتی ہے“۔ اطاعت ، پابندی فرائض اور پیروی آئین کی اہمیت اور ضرورت واضح کرنے کے بعد اقبال اس دستور حیات کی نشاندہی کرتے ہیں جس کی پابندی کرنے سے یہ حریت نصیب ہوتی ہے :

شکوہ سنج سختی آئین مشو از حدود مصطفیٰ پیروں مرو (۱۲)

ضبط نفس :

اقبال کہتے ہیں کہ نفس انسانی فطری طور پر ”خود پرور“ واقع ہوا ہے ، اللہ تعالیٰ نے انسان کی جبلت میں خوف ، شہوت اور حب مال و جاہ کے اوصاف بھی ودیعت کر دیئے ہیں۔ اس کا نفس امارہ اس کو بے دریغ خود غرضی ، تکبر ، نافرمانی اور سرکشی کی ترغیب دیتا رہتا ہے۔ اس لئے جب تک وہ اپنے سفلی جذبات پر قابو حاصل نہیں کرے گا اس وقت تک نہ وہ صحیح معنوں میں اطاعت کر سکے گا اور نہ اس کو ضبط نفس کی دولت نصیب ہوگی ، اس لئے کہ

ہر کہ ہر خود، نیست فرمانی رواں می شود فرمان پذیر از دیگران (۱۲)

انسان چونکہ مجموعہٴ آب و گل ہے اس لئے وہ فطرۃً اپنی تن کی پرورش کو دوسرے امور پر ترجیح دینے پر آمادہ رہتا ہے۔ وہ فحش و منکر میں پڑ کر اپنی خودی کو کمزور کرنے کے درپے ہو جاتا ہے۔ اس الجھن سے بچنے کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ ”لا الہ“ کی تلوار سے وہ خوف و شہوت کے بتوں کو توڑ ڈالے اور اپنی خودی کو ان خطرات سے محفوظ کر لے۔ کہتے ہیں :

استزاج ماء و طین تن پرور است کشتہٴ فحشاء ہلاک منکر است
تا عصائے لا الہ آری بدست ہر طلسم خوف را خواہی شکست
ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش خم نگرود پیش باطل گردنش
ہر کہ در اقلیم لا آباد شد فارغ از بند زن و اولاد شد (۱۳)

اطاعت اور ضبط نفس کے مراحل سے گزرنے کے بعد خودی میں اس قدر پختگی آجاتی ہے کہ وہ باطل کے سامنے گردن خم نہیں کرتی اور دنیاوی الجھنوں سے ماورا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد تیسرا اور آخری مرحلہ آتا ہے۔

نیابت الہی :

تربیت خودی کا تیسرا اور آخری مرحلہ نیابت الہی ہے۔ اطاعت آئین اور ضبط نفس کے نتیجے میں انسان کی خودی مستحکم ہو جاتی ہے تو اس کو نیابت الہی کا مقام حاصل ہو جاتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جس پر فائز ہونے والے کو علامہ اقبال نے نائب حق، مرد فقیر، قلندر، مرد حر، مرد مؤمن، عابد، سوار اشہب دوراں، فروغ دیدہ، اسکن اور اس طرح کے دوسرے جلیل القدر خطابات سے یاد کیا ہے۔ یہ تمام اصطلاحات ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتی ہیں، اسی لئے اقبال نے لایک ہی قسم کے اوصاف کو ان سب کے ساتھ منسوب کیا ہے۔

چند اشعار ملاحظہ ہو :

غلامی کیا ہے ؟ ذوق حسن و زیبائی سے محرومی

جیسے زیبا کہیں آزاد بندے رہے وہی زیبا

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر

کہ دنیا میں غلط مردانِ حر کی آنکھ ہے بیٹا (۱۰)

ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں خیر و شر کا معیار صرف مردانِ حق ہیں۔ مردِ حق یا مردِ حر جس کو زیبا (خیر) قرار دے، وہی زیبا ہو سکتا ہے۔ ایک دوسرے مقام پر نائبِ حق کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ غالب و کارِ آفریں، کارکش، کارساز

خاکی و نوری نہاد بندہ مولى صفات ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل پر نیاز (۱۶)

مردِ مومن جب نہایت حق کے مرتبہ پر فائز ہوتا ہے تو اس کے نفس میں فطرت کی تمام قوتیں مرتکز ہو جاتی ہیں۔ اس میں تسخیرِ کائنات کی غیر معمولی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کی وجہ سے وہ خود کو اس جلیل القدر مرتبہ کا اہل ثابت کر دیتا ہے۔ اس میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ افکار کی دنیا میں زلزلہ پیدا کر دے اور تقدیروں میں انقلاب برپا کر دے۔

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا

نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں (۱۷)

”ہال جبریل“ میں ایک جگہ اقبال نے اپنی کچھ صفات بیان کی ہیں۔

اس سلسلہ میں متعلقہ اشعار پر نظر ڈالنے سے وہ بیشتر صفات سامنے آجاتی ہیں جو اقبال ایک مردِ فقیر میں دیکھنا چاہتے ہیں:

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جو ہر ملکوتی خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں ہوں

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی گھر میرا نہ دلی نہ صفا ہاں نہ سرقت

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق نے اہل مسجد ہوں نہ تہذیب کا غرور

انہی بھی خفا جھپٹے ہیں یگانے بھی ناخوش میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
مشکل ہے کہ اک بندہ حق بین و حق اندیش خاشاک کے تودے کو کہے کیو دماوند
ہوں آتش نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش میں بندہ مومن ہوں نہیں دانہ اسپند
پر سوز و نظر باز و نکو بین و کم آزار آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند

ہر حال میں میرا دل بے قید ہے خرم
کیا چھینے کا غنجے سے کوئی ذوق شکر خند (۸۱)

مرد حق کے یہی وہ اوصاف ہیں جن کی وجہ سے ان اوصاف کا حامل اقبال کے
لئے ”آئینہ دل“ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مرد حق (فقیر) زمان و مکان کی قیود سے
آزاد ہوتا ہے، عناصر کائنات پر اس کی حکمرانی قائم ہو جاتی ہے، وہ روح
کائنات کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، اس کا وجود دنیا میں خدا تعالیٰ کا سایہ
رحمت ہوتا ہے، وہ دنیا میں خدا کے احکام کو نافذ کرتا ہے، اس میں یہ تاثیر
پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کی صحبت سے ہر ناقص کامل اور ہر خام پختہ ہو جاتا
ہے، وہ اپنے عمل سے زندگی میں انقلاب برپا کرتا ہے، وہ لوگوں کے فکر و عمل
کی اصلاح کرتا ہے، اور اس طرح ایک نئی دنیا کی طرح ڈالتا ہے۔

خود ہی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا (۱۹)

(۵)

جب کوئی فرد یا کسی قوم کے متعدد افراد مذکورہ تین مراحل سے گزر
کر درجہ متفکر پر فائز ہوتے ہیں تو انسانی تہذیب و تمدن اور انسانی معاشرہ
پر ان کے بہت سے اثرات مترتب ہوتے ہیں۔ ان اثرات کو ہم فکر کے خارجی
مظاہر کہہ سکتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ فکر کے اثرات
نفوذ ظہیر کی انفرادی زندگی پر کیا ہوتے ہیں اور اس کو کیا خصوصیات

عطا کی جاتی ہیں :

اللہ کو جسے تاجہ کو حفظہ فقر کی تلوار

قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مؤمن یا خالد جہان باز ہے یا حیدر کوثر (۲۰)

جب مؤمن کو فقر کی دولت حاصل ہو جاتی ہے تو وہ خالد و حیدر کی طرح خاشاک غیر اللہ کو شعلہ شمع کر پھونک ڈالتا ہے۔ صاحب فقر کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ وہ ملوکیت اور استبداد کے ساتھ کبھی بھی صلح نہیں کر سکتا۔ حضرت عمر، علی، ابوذر، سلمان فارسی، حضرت حسین، خالد (رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ) اور ان کے علاوہ جن جن بزرگوں کو اقبال نے تصور فقر کے سلسلہ میں بطور نمونہ اور مثال پیش کیا ہے ان سب میں یہ خصوصیت بدرجہ اتم موجود ہے کہ وہ ملوکیت اور استبداد کے خلاف مدت العمر جہاد کرتے رہے۔ فقر کا سب سے اولین تقاضا یہی ہے کہ دنیا سے قیصریت اور کسرویت کا خاتمہ ہو۔

نہ ایراں میں رہے باقی نہ توران میں رہے باقی

وہ بندے فقر تھا جن کا ہلاک قیصر و کسری (۲۱)

صاحب فقر اپنی فطرت کے اعتبار سے مجبور ہوتا ہے کہ سلاطین باطل کا مردانہ وار مقابلہ کرے اور سچ تو یہ ہے کہ فقیر کی ہیبت ہی سلاطین کو جھکا دینے کے لئے کافی ہوتی ہے :

یقین پیدا کر لے ناداں یقیں سے ہاتھ آتی ہے

وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغوری (۲۲)

فقر اور سکون میں بعد المشرقین ہے۔ فقیر اپنے مقصد کے حصول کے لئے سراپا جد و جہد ہوتا ہے۔ وہ نہ صرف اپنی خودی کی تمام مخفی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر کائنات میں غلغلہ ڈال دینا چاہتا ہے بلکہ یہ مقصد بھی اس کے پیش نظر رہتا ہے کہ ان تمام لوگوں کو طوفانوں سے آشنا کر دے جو ہنوز ”مبک ساران ساحلہا“ ہیں

عمرہا در کعبہ و بہ خانہ سی نالد حیات تا ز بزم عشق یک دانائے راز آہد پروں
 طرح نوی افگند اندر ضمیر کائنات نالہ ہا کز سینہ اہل نیاز آہد پروں (۲۳)
 ایک جگہ اپنے بارے میں پیشین گوئی کرتے ہوئے کہتے ہیں۔
 پس از من شعر من خوانند و دریا بند و سی گویند
 جہانے را دگرگوں کرد یک مرد خود آکا ہے (۲۴)

فقر فقیر کے اندر بے پناہ روحانی قوت و شجاعت پیدا کر دیتا ہے۔ یہی وہ قوت
 و شجاعت ہے جس کی بدولت مؤمن کائنات کو مسخر کرنے اور حدود زمان و مکان
 سے بالا تر ہو جانے میں کامیاب ہو جاتا ہے، بالفاظ دیگر اس میں خداوندی
 صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔

فقر مومن چیست ؟ تسخیر جہات بندہ از تاثیر او مولا صفات (۲۵)
 ہستی او بے جہات اندر جہات او حریم و در طوافش کائنات
 یہ قوت و شجاعت اور روحانی ترقی کی یہ خواہش مؤمن کو اس قدر بلند و مصلہ
 بنا دیتی ہے کہ جبریل و میکائیل کے اوصاف تک اس کی نظر میں نہیں جیتے۔
 وہ ان سب سے بڑھ کر کسی شے کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے۔

دردشت جنون من جبریل زبون صیدے یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ (۲۶)
 سب سے بڑی خصوصیت جو صاحب فقر کو نصیب ہوتی ہے وہ شان استغناء ہے۔
 فقیر جو کائنات کو مسخر کر کے حدود زمان و مکان سے ماورا ہو جاتا ہے وہ
 کائنات یا زمان و مکان کا محتاج کیونکر ہو سکتا ہے۔ وہ صرف خدا پر نظر
 رکھتا ہے اور خدا ہی سے مدد و اعانت کا طالب ہوتا ہے۔

خاک و نوری نہاد بندہ مولی صفات
 ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز (۲۷)

خدا کے پاک بندوں کو حکومت میں غلامی میں
 زور کوئی اگر محفوظ رکھتی ہے تو استغناء (۲۸)

یہی وجہ ہے کہ جس قوم میں شان فقر پیدا ہو جائے وہ نہ کائنات میں کسی کی محکوم ہو سکتی ہے نہ ذلیل و خوار ہو سکتی ہے

خوار جہاں میں کبھی ہو نہیں سکتی وہ قوم

عشق ہو جس کا عبور فقر ہو جس کا عبور (۲۹)

فقیر چونکہ کائنات میں خدا کا نائب اور خلیفہ ہوتا ہے اس لئے اس میں خدائی صفات نہایت شدت سے جلوہ گر ہوتی ہیں۔ اقبال نے متعدد مقامات پر خداوندی صفات کو سرد حر سے منسوب کیا ہے :

نائب حق در جہاں بودن خوش است	بر عناصر حکمران بودن خوش است
نائب حق همچو جان عالم است	ہستی او ظل اسم اعظم است
فطرتش معمور و می خواهد نمود	عالم دیگر بیارد در وجود
چوں عنان گیرد بدست آن شہسوار	تیز تر گردد سمند روزگار (۳۰)
کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسلمان	مؤمن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الہی (۳۱)
عبد صورت گر تقدیر ہا	اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبد دیگر عبد چیزے دگر	ما سراپا انتظار او منتظر
عبد دھر است و دھر از عبد است	ما ہمہ رنگیم و او پر رنگ و بو است
عبد با ابتدا ہے انتہاء است	عبد را صبح و شام ما کجا است
کس ز سر عبد آگہ نیست	عبد جز سر الا اللہ نیست
لا الہ تمغ و دم او عبد	فاش تر خواہی بگو ہو عبد
عبد چند و چگون کائنات	عبد راز درون کائنات (۳۲)

جاوید نامہ ہی میں ایک دوسرے مقام پر اقبال سرد حق کے اوصاف بیان کرتے ہیں۔ جوش بیان ملاحظہ ہو :

مرد۔ حق از آسمان اتد چو برق ہمزم او شهر و دشت غرب و شرق
 نا هنوز اندر ظلام کائنات او شریک اہتمام کائنات
 او کلیم او مسیح و او خلیل او محمد او کتاب او جبرئیل
 آفتاب کائنات اہل دل از شعاع او حیات اہل دل
 اول اندر نار خود سوزد ترا باز سلطانی پیاسوزد ترا (۳۲)

اقبال کی رائے میں مرد حق (غیر) مقصد تخلیق کائنات ہے۔ وہ کائنات کی روح
 ہے۔ اگر کائنات کو محفل کہا جائے تو مرد حق گرمی محفل ہے۔ کہتے ہیں:
 نقطہ پرکار حق مرد خدا کا یقین اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و معجز
 عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ حلقہ آفاق میں گرمی محفل ہے وہ (۳۳)

فقر کی برکات جلیلہ میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ صاحب فقر کو کائنات کا
 حکمران بنا دیتا ہے۔ فقر کی بدولت صاحب فقر پر جہانگیری کے پوشیدہ اسرار
 کھل جاتے ہیں۔ بنجر زمین کی مٹی میں اکسیر کی خاصیت پیدا ہو جاتی ہے:

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری اک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہانگیری
 اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری اک فقر سے مٹی میں خاصیت اکسیری
 اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری میراث مسلمانی سر سایہ شبیری (۳۴)

فقر ہر کمر و بیاں شبخون زند ہر نوایں جہاں شبخون زند
 ہا سلاطین در فتد مرد فقیر از شکوہ ہووہا لرزد سریر
 از جنوں می افکند ہوئے بشہر وا رہاند خلق را از جبر و قہر
 قلب او را قوت از جذب و سلوک پیش سلطان نعرہ او لاسلوک (۳۵)

فقر جہاں افراد کی زندگی میں خداوندی صفات پیدا کرتا ہے اور ان کو
 علائقہ آفاق میں گرمی محفل کا رتبہ عطا کرتا ہے وہاں وہ اجتماع انسانی پر بھی

کہیں سے اثرات چھوڑتا ہے۔ اقبال نے متعدد مقامات پر صدر اسلام کے اسلامی معاشرہ کے اوصاف بیان کئے ہیں۔ اگر کسی معاشرہ کے بیشتر افراد کو فقر کی دولت میسر آجائے تو اس معاشرہ میں بھی وہ تمام اوصاف پیدا ہو جاتے ہیں جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اپنے زمانے کے کئی ایک حکمرانوں کو اقبال نے اس فقیری معاشرہ کے قیام کی دعوت دی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم کیا تھا۔ کہتے ہیں :

آں مسلمانان کہ میری کردہ اند در شهنشاهی فقیری کردہ اند
در امارت فقر را افزوده اند مثل سلمان رض در مدائن بودہ اند
حکمرانے بود و سامانے نداشت دست او جز تیغ و قرآنے نداشت
ہر کہ عشق مصطفیٰ سامان اوست بحر و بر در گوشہ دامن اوست (۳۷)
اپنی مشہور نظم ”مسجد قرطبہ“ میں اسلامی حکومت اور فقر کے باہمی تعلق کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں :

آہ وہ مردان حق وہ عربی شہ سوار حامل ”خلق عظیم“ صاحب صدق و یقینی
جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمز غریب سلطنت اہل دل فقر ہے شاہی نہیں (۳۸)
حکومت الہیہ اسی وقت صحیح معنی میں حکومت الہیہ ہو سکتی ہے جب اس کی بنیادیں فقر کے اصول پر قائم ہوں جیسے ہی فقر ریاست کے محرک کی حیثیت سے ختم ہوگا ریاست بھی اپنی آب و تاب سے محروم ہو جائے گی :
خوشا روزے کہ خود را باز گیری ہمیں فقر است کو بخشد امیری
خلافت ، فقر با تاج و سریر است زہ دولت کہ پاہاں نا پذیر است
جوان بختا مدہ از دست این فقر کہ ہے او بادشاہی زود میراست (۳۹)

(۶)

فقر کی تشریح و توضیح میں اقبال نے اس قدر لکھا ہے کہ اس کا احاطہ

کچنا آبلین نہی۔ نہ یہ مختصر مضمون فقر کے گونا گوں پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کرنے کا متحمل ہو سکتا ہے۔ یہاں اقبال کی تحریر کا ایک اقتباس جس میں انہوں نے نثر میں بندہ مومن کا مختصر مگر جامع تعارف پیش کیا ہے دیا جاتا ہے۔ اس تحریر سے اجمالاً ان تمام پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جن کو اقبال نے بندہ مومن کی تعریف و توصیف میں اپنے دواوین میں واضح کیا ہے :

”مسلم وہ خاک نہیں کہ خاک اسے جذب کر سکے، یہ ایک قوت نورانیہ ہے جو جامع ہے جواہر موسویت اور ابراہیمیت کی، آگ اسے چھو جائے تو برد و سلام بن جائے، ہانی اس کی ہیبت سے خشک ہو جائے، آسمان و زمین میں یہ سما نہیں سکتی کہ یہ دونوں ہستیاں اس میں سمائی ہیں، ہانی آگ کو جذب کر لیتا ہے، عدم بود کو کھا جاتا ہے، ہستی بلندی میں سما جاتی ہے۔ مگر جو قوت جامع اضماد ہو اور محلل تمام تناقضات کی ہو اسے کون جذب کرے، مسلم کو موت نہیں چھو سکتی کہ اس کی قوت حیات و موت کو اپنے اندر جذب کر کے حیات و ممات کا تناقض مٹا چکی ہے۔ شاید نصیر نام ایک شخص تھا، پہلے حضور علیہ الصلاۃ والسلام کو سخت ایذا دیتا تھا۔ فتح مکہ کے بعد جب حضورؐ شہر میں داخل ہوئے تو ایک مجمع عام میں آپؐ نے علی مرتضیٰؑ رض کو حکم دیا کہ اس کی گردن اڑادو۔ ذوالفقار حیدری نے ایک آن میں اس کعبخت کا خاتمہ کر دیا۔ اس کی لاش خاک و خون میں تڑپ رہی تھی۔ لیکن وہ ہستی جس کی آنکھوں میں دو شیزہ لڑکیوں سے بھی زیادہ حیا تھی جس کا قلب تاثرات لطیفہ کا سرچشمہ تھا اس درد انگیز منظر سے مطلق متاثر نہ ہوئی۔ نصیر کی بیٹی نے باپ کے قتل کی خبر سنی تو نوحہ و فریاد کرتی اور باپ کی جدائی میں درد انگیز اشعار پڑھتی ہوئی دربار نبویؐ میں حاضر ہوئی۔ اللہ اکبر! اشعار سننے تو حضورؐ اس قدر متاثر ہوئے کہ اس لڑکی کے ساتھ مل کر رونے لگے۔ یہاں تک کہ جوش ہمدردی نے اس سب سے زیادہ ضبط کرنے والے انسان کے سینے سے ایک آہ سرد نکلوا کر چھوڑی۔ پھر

نصیر کی تڑپتی ہوئی لاش کی طرف اشارہ کر کے فرمایا یہ فعل محمد رسول اللہ کا ہے اور اپنی روتی ہوئی آنکھ پر انگلی رکھ کر کہا یہ فعل محمد ابن عبد اللہ کا ہے۔ پھر حکم دیا کہ نصیر کے بعد کوئی شخص مکہ میں قتل نہ کیا جائے

معرض کہ اسی طرح مسلم حنیف جذبات متناقض یعنی قہر و محبت اپنے قلب کی گرسی سے تحلیل کرتا ہے اور اس کا دائرہ اثر اخلاقی تناقضات تک ہی محدود نہیں بلکہ تمام طبعی تناقضات پر بھی حاوی ہے۔ پھر مسلم جو حامل ہے محدثیت کا وارث ہے، موسویت کا اور ابراہیمیت کا کیونکر کسی شے میں جذب ہو سکتا ہے۔ البتہ اس زمان و مکان کی بقید دنیا کے مرکز میں ایک ریگستان ہے جو مسلم کو جذب کر سکتا ہے۔ اور اس کی قوت جاذبہ ذوقی اور فطری نہیں، بلکہ مستعار ہے ایک کف پا سے جس نے اس ریگستان کے چمکتے ذروں کو کبھی ہمال کیا تھا،، (۴۰)

حواشی

- (۱) امام راغب الاصفہانی : المفردات فی غریب القرآن ، قاہرہ ۱۹۶۱ صفحہ ۳۸۳
- (۲) ابو حامد محمد الغزالی : احیاء علوم الدین ، قاہرہ ۱۹۳۹ جلد چہارم ص ۱۸۶
- (۳) حوالہ ما قبل
- (۴) شرح مشکوٰی پس چہ باید کرد از یوسف سلیم چشتی ، شرح باب ”قر“
- (۵) جاوید نامہ طبع پنجم ۱۹۶۴ ص ۸۹
- (۶) ہال جبریل ، طبع پانزدہم ۱۹۶۶ ص ۶۴
- (۷) جاوید نامہ ، ص ۲۴۲
- (۸) مشکوٰی پس چہ باید کرد لے القوام شرق ، طبع چہارم ۱۹۵۸ ص ۲۵ ، ۲۶
- (۹) مشکوٰی اسرار و رموز ، طبع ہفتم ۱۹۶۶ ص ۱۲ ، ۱۳ ، ۱۴
- (۱۰) حوالہ ما قبل ، ص ۴۴ - ان مراحل سہ گانہ کی تفصیل اسی کتاب کے ص ۴۴ تا ۵۲ پر پھیلے ہوئی ہے۔
- (۱۱) حوالہ ما قبل ، ص ۴۵
- (۱۲) حوالہ ما قبل ، ص ۴۶
- (۱۳) حوالہ ما قبل ، ص ۴۶

- (۱۴) حوالہ ما قبل ، ص ۴۷
- (۱۵) ہال جبریل ، ص ۴۰
- (۱۶) حوالہ ما قبل ، ص ۱۳۲
- (۱۷) بانگ درا ، طبع ہست و چہارم ، ۱۹۶۶ ، ص ۳۰۹
- (۱۸) ہال جبریل ، ص ۳۴-۳۵
- (۱۹) حوالہ ما قبل ، ص ۳۷
- (۲۰) ضرب کلم ، طبع دواز دہم ، ۱۹۶۵ ، ص ۲۱
- (۲۱) ہال جبریل ، ص ۳۸
- (۲۲) حوالہ ما قبل ، ص ۸۷
- (۲۳) زبور ہجیم ، طبع ششم ، ۱۹۵۸ ، ص ۱۰۳
- (۲۴) حوالہ ما قبل ، ص ۱۴۳
- (۲۵) مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق ، ص ۲۶
- (۲۶) پیام مشرق ، طبع دہم ، ۱۹۶۳ ، ص ۱۹۸
- (۲۷) ہال جبریل ، ص ۱۳۲
- (۲۸) حوالہ ما قبل ، ص ۳۸
- (۲۹) ضرب کلم ، ص ۴۸
- (۳۰) مثنوی اسرار و رموز ، ص ۴۹ ، ۵۰
- (۳۱) ہال جبریل ، ص ۵۵
- (۳۲) جاوید نامہ ، ص ۱۵۰
- (۳۳) جاوید نامہ ، ص ۲۴۴
- (۳۴) ہال جبریل ، ص ۱۳۲
- (۳۵) حوالہ ما قبل ، ص ۲۱۳
- (۳۶) مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق ، ص ۲۳ ، ۲۴
- (۳۷) پیام مشرق ، ص ۸
- (۳۸) ہال جبریل ، ص ۱۳۳
- (۳۹) ارمغان حجاز ، طبع ہشتم ، ۱۹۶۴ ، ص ۱۵۶ و ۱۱۰
- (۴۰) اقبال نامہ ، مجموعہ مکاتیب اقبال ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ ، مطبوعہ لاہور ، تاریخ طباعت درج نہیں ۔ جلد اول صفحات ۱۳-۱۵ ، مکتوب بنام مولانا غلام قادر کرامی - یاد ہے کہ یہ مکتوب ۱۲ اکتوبر ۱۹۱۸ء کو لکھا گیا تھا ۔

اخبار و افکار

ولائع نگار

۲ مئی ۷۷ء - ڈاکٹر محمد صفیر حسن معصومی ڈائریکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی نے شام ہمدرد کی پندرہ روزہ تقریب میں ”احترام شعائر اللہ“ کے موضوع پر ایک بصیرت افروز مقالہ پڑھا۔ یہ تقریب ہوٹل انٹرکانٹیننٹل راولپنڈی میں منعقد ہوئی۔ مولانا عبدالقدوس ہاشمی رکن ادارہ تحقیقات اسلامی نے صدارت کے فرائض انجام دیئے۔

ڈاکٹر معصومی نے تقریر کے ابتدائی حصے میں عہد حاضر میں مسلمانوں کی زبوں حالی کے اسباب کا جائزہ پیش کیا پھر موضوع کے ہر پہلو پر بالتفصیل روشنی ڈالی۔ انہوں نے شعائر اللہ کی وضاحت کرتے ہوئے مناسک حج کا خصوصیت سے ذکر کیا اور بتایا کہ اسلام میں ہر وہ بات شعائر اللہ میں داخل ہے جو خدائے وحدہ لا شریک کے ساتھ انسان کے حقیقی تعلق کی نشاندہی کرنیوالی ہو، اس کا تعلق عبادات سے ہو معاملات سے یا اخلاق سے۔ ”شعائر“ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بندوں کے تعلق کا رخ متعین کرتے ہیں اور بندوں کے سامنے خدا کی ہستی کی نشاندہی کرتے ہیں۔

مولانا عبدالقدوس ہاشمی نے اپنے خطبہ صدارت میں موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا شعائر عربی کا لفظ اور جمع کا صیغہ ہے۔ اس کے معنی ہیں قابل دید اور محسوس نشانات جو کوئی نہ کوئی خصوصیت رکھتے ہوں۔ شعائر اللہ کے معنی ہوئے ایسے واضح، محسوس اور مخصوص نشانات جن سے خالق کائنات

کی یاد آجائے اور جنہیں دیکھ کر ایک آدمی غفلت سے چونک پڑے۔ احترام شعائر اللہ کا دنیوی فائدہ حصول تقویٰ ہے اور اخروی فائدے کا تو اندازہ ہی نہیں لگایا جاسکتا۔ کس قدر غافل ہے وہ شخص جو مسجد کا احترام نہ کرے اور اسے مسجد دیکھ کر بھی خدا کی یاد نہ آئے۔ اور کیسا بے حس ہے وہ شخص جسے قبر دیکھ کر بھی کل من علیہا فان ویبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام کی صداقت کا یقین نہ ہو۔ ہمیں چاہئے کہ ہم ایسی ہر علامت کا احترام کریں جو ہم میں خدا کی یاد پیدا کرتی ہو اور ہمیں تقویٰ کی طرف متوجہ کرتی ہو۔

۴ مئی ۱۹۷۲ء: یوگنڈا سے ایک وفد خیر سگالی کے دورے پر ان دنوں پاکستان آیا ہوا ہے۔ وفد کے رکن میجر شیخ خمیس صبی ادارہ تحقیقات اسلامی تشریف لائے۔ انہوں نے ڈائریکٹر سے ادارے کی تاسیس اور کارگزاری کے متعلق گفتگو کی۔ رفقہ سے الگ الگ ان کے کمروں میں جا کر ملاقات کی اور ان کے کام کی نوعیت پر تفصیلی بات چیت کی۔ بعد ازاں کتب خانے کا معائنہ کیا۔ میجر خمیس مجلس اعلیٰ شئون اسلامی یوگنڈا کے رکن ہیں۔ وہ یوگنڈا میں تحقیقات اسلامی کا ادارہ قائم کرنا چاہتے ہیں۔ اور وہاں کے تعلیمی اداروں میں اسلامیات کو رائج کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے دورے کا مقصد اس سلسلے میں پاکستان کے اہل علم سے تبادلہ خیال کرنا ہے۔



تعارف و تبصرہ

گوشہ ای از سیمای تاریخ تحول علوم در ایران

تالیف : چند محققین

ناشر : وزارت علوم و آموزش عالی ایران

صفحات : ۲۳۸

یہ کتاب اکتوبر سنہ ۱۹۷۱ء میں انعقاد یافتہ ایرانی شاہنشاہیت کے ڈھائی ہزار سالہ جشن کے موقع پر شائع ہوئی ہے۔ یہ ایرانی محققین کے نومضامین کا مجموعہ ہے جن میں ڈاکٹر سید حسین نصر اور ڈاکٹر سہدی محقق جیسے بلند پایہ استاد شامل ہیں۔ ان میں ڈاکٹر حسین نصر، ڈاکٹر محمود نجم آبادی، ڈاکٹر منو چہر ستودہ، جناب محمد علی امام شوشتری، ڈاکٹر جعفر محبوب، ڈاکٹر سہدی محقق، ڈاکٹر زریاب خوئی، جناب پرویز شہریاری اور ڈاکٹر برکشی نے بالترتیب فلسفہ، طبی علوم، جغرافیائے ریاضی، جہاز رانی، ادب، اسلامی کلام، تاریخ، ریاضیات اور موسیقی میں ایرانیوں کے کارناموں پر نہایت فاضلانہ انداز میں بحث کی ہے اور ہر فاضل مقالہ نگار نے اس موضوع پر تقریباً تمام اہم کتابوں سے استفادہ کر کے مقالہ لکھا ہے۔ البتہ بعض مقالہ نگاروں نے ان جملہ کتابوں کے نام دئے ہیں جن کو انہوں نے اپنے مقالہ کی تالیف میں بطور مآخذ و منابع استعمال کیا ہے جیسا کہ ڈاکٹر نصر نے مقالہ کے آخر میں ایسی نو، ڈاکٹر نجم آبادی نے تین (بنیادی)، ڈاکٹر ستودہ نے دو (بنیادی)، جناب شوشتری نے ستر، ڈاکٹر محقق نے ایک سو نو کتابوں کے نام دئے ہیں، جب کہ ڈاکٹر جعفر محبوب، ڈاکٹر زریاب خوئی، جناب پرویز شہر یاری اور ڈاکٹر برکشی نے اپنے مآخذ کے نام نہیں دئے ہیں۔ ان میں سے ہر موضوع ایک مستقل اور مفصل کتاب کا متقاضی ہے۔

مولفین کے ناموں کی فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے چہ تہران

یونیورسٹی کے ان شعبوں کے استاد ہیں جن موضوعات پر انہوں نے ان مقالات میں

قلم فرسائی کی ہے۔ مقالہ کے مطالعہ سے بخوبی پتہ چلتا ہے کہ ان کے باقی
 ۱ نین مقالہ نگار بھی اپنے اپنے فن کے ماہر اور متخصیص ہیں۔

اس کتاب کے سبب تالیف کے متعلق اس کے فاضل مرتب جناب حسین کاظم
 زادہ ”پیش گفتار“ میں لکھتے ہیں کہ گزشتہ دو سو سال میں عالمی تاریخی
 تغیرات اور انسانی تمدن و تہذیب میں مختلف قوموں کے کارناموں پر متعدد
 کتابیں تالیف کی گئی ہیں۔ ان کتابوں کے مولفین عام طور پر مغرب کے سائنس دان
 اور ادبا ہیں۔ چنانچہ انہوں نے بیشتر کتابوں میں اول یونان اور دوسرے روم
 کو تمام دنیا کے علوم کا بانی قرار دیا ہے اور کچھ قدیم مشرقی اقوام کا جیسے
 سوسریوں اور مصریوں اور بابلیوں کا ذکر صرف افسانوی انداز میں کیا ہے اور
 آگے بڑھ گئے ہیں، اور اکثر ہندوستان، چین اور ایران جیسے ممالک اور انسانی
 تہذیب و تمدن میں ان کے کارناموں کے متعلق بہت کم بحث کی ہے۔ ان میں
 سے بیشتر کتابوں میں ساتویں صدی عیسوی سے سترھویں صدی عیسوی تک
 اسلامی ممالک کی تخلیقات کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ اس قدر ناکافی
 اور معمولی ہے کہ اس کو صرف اتفاقی اسرار قرار نہیں دیا جاسکتا۔ مثلاً پیر روسو
 کی کتاب ”تاریخ علوم“ میں جو ۷۷۲ صفحات پر مشتمل ہے اور جس
 میں دس صدیوں کے کارناموں پر بحث کی گئی ہے، اسلامی تمدن کے بارے میں
 جس کو انسانی تہذیب میں زبردست مقام حاصل ہے، صرف پانچ صفحات ملتے ہیں
 اور اگر ان میں سوسر اور بابل پر لکھے ہوئے بیس صفحات بھی جمع کر لئے جائیں
 تو معلوم ہوگا کہ انسانی تہذیب میں مشرق کے حصے پر ۷۷۲ صفحات میں سے
 صرف ۲۵ صفحات میں بحث کی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب بغیر تعصب کے
 نہیں ہوا ہے۔ سر زمین مغرب کے لوگ جن کو جدید دور میں سائنس اور ٹیکنالوجی
 کے میدانوں میں سر زمین مشرق کے لوگوں پر فوقیت حاصل ہے کوشش کر
 رہے ہیں کہ انسانی زندگی کی طویل تاریخ میں جتنی اختراعات و تخلیقات ہوئی
 ہیں ان کو صرف اپنی تخلیقی قوت کا نتیجہ بتائیں۔ لہذا ان حالات میں سر زمین

مشرق کے لوگوں کو تیار ہونا چاہئے اور اپنی تخلیقی قوتوں کو اجاگر کرنے کے لئے اپنی گزشتہ تخلیقات کی طرف توجہ دینی چاہئے ، تاکہ ان میں مغربی لوگوں کے مقابلہ میں احساس کمتری پیدا نہ ہو ، بلکہ وہ ایک تابناک مستقبل کی تعمیر کے لئے اپنے شاندار ماضی سے خود اعتمادی اور الہام حاصل کریں۔ چنانچہ موجودہ کتاب میں ایران کے بعض فاضل فرزندان جیسے رازی ، فارابی ، بوعلی سینا ، خوارزمی ، خیام ، بیرونی ، خواجہ نصیر طوسی وغیرہ کے ان کارناموں پر بغیر تعصب کے بحث کی گئی ہے تاکہ ہم لوگ موجودہ جمود سے نجات حاصل کر کے ان کے درخشان کارناموں سے ایک روشن مستقبل کی تعمیر کر سکیں۔

فاضل مقالہ نگاروں نے نہایت محنت و کاوش سے اپنے مقالات لکھے ہیں۔ جو لوگ انسانی تہذیب و تمدن میں ایرانیوں کے کارناموں پر محققانہ اور دقیق مطالعہ کرنا چاہتے ہیں ان کے لئے اس کتاب کا مطالعہ نہایت مفید اور ضروری ہے۔ امید ہے کہ ہمارے ملک کے ناشر حضرات اس کتاب کا اردو میں جلد ترجمہ کرانے کی کوشش کریں گے ، جو واقعہ اردو دان حضرات کے لئے علمی خزانوں میں ایک گراں بہا اضافہ ہوگا۔

ہم ایران کی وزارت علوم و آموزش علمی اور اس کتاب کے جملہ مقالہ نگاروں اور فاضل مرتب کو مبارک باد کا مستحق سمجھتے ہیں اور امید کرتے ہیں کہ ان موضوعات پر جلد مکمل و مفصل کتابیں تالیف و نشر کر کے ، ان مقالوں نے قارئین میں جو احساس تشنگی اور ”ہل من مزید“ کا مطالبہ پیدا کیا ہے ، اس کی تسکین کریں گے۔

سید علی رضا قوی

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱۔ کتب

بیرونی مسائل کے لئے پاکستان کے لئے

۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از ڈاکٹر فضل الرحمان	Islamic Methodology in History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از مظہر الدین صدیقی	Quranic Concept of History (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از پروفیسر جارج این آئیہ	الکندی — عرب فلاسفر (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	امام راوی کا علم الاخلاق (انگریزی)
۱۲/۵۰	۱۵/۰۰	از Prof. Necholas Rescher & Michael Marmura	Alexander Against Galen on Motion (انگریزی)
۱۰/-	۱۲/۵۰	از مظہر الدین صدیقی	Concept of Muslim Culture in Iqbal (انگریزی)
۱۵/۰۰	۱۸/۰۰	از ڈاکٹر احمد حسن	The Early Development of Islamic Jurisprudence (انگریزی)
۱۰/۰۰	۱۲/۵۰	ایڈٹ ڈاکٹر ایم۔ اے خان	Proceedings of the International Islamic Conference
۱۰/۰۰	-	مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	
۱۵/۰۰	-	ایضاً	ایضاً
۱۵/۰۰	-	ایضاً	ایضاً
۸/۰۰	-	از مولانا عبدالقدوس ہاشمی	تقویم تاریخ (اردو)
۲/۰۰	-	اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	
۱۰/۰۰	-	رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	
۷/۵۰	-	اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	
۱۰/۵۰	-	امام شافعی کی کتاب الرسالة (اردو) از مولانا امجد علی	
۱۵/۰۰	-	امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن)	
۱۵/۰۰	-	ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	
۱۵/۰۰	-	امام ابو عبیدہ کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ	
۱۲/۰۰	-	از مولانا عبدالرحمن طاہر سورنی	
۵/۵۰	-	ایضاً	ایضاً
۱۵/۰۰	-	نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	
۲۰/۰۰	-	رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	
۱۰/۰۰	-	Family Laws of Iran (انگریزی) از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	
۲۰/۰۰	-	دولت شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسماعیل گودھروی مرحوم	
	-	اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	

۲۔ کتب زیر طباعت

از ع۔ این احمد

از قمر الدین خان

از تنزیل الرحمن

از محمد رشید فیروز

از محمد یوسف گورابہ

A Comparative Study of the Islamic Law of Divorce

The Political Thought of Ibn Taymiyah

مجموعہ قوانین اسلام حصہ چہارم

Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey

نظام زکوٰۃ اور جدید معاشی مسائل

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہر سال مارچ، جون، ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

سالانہ چندہ			
برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی	
۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پئس	۵/- روپے	اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)
	۵ ڈالر	۲۰ نئے پئس	
		۱/۵۰ ڈالر	
ایضا	ایضا	ایضا	الدراسات الاسلامیہ

ماہنامے

۶/۰۰	۲۰ نئے پئس	۶۰/- پئس	ٹیکرونظر (اردو)
	۲ ڈالر	۱۰/- نئے پئس	
		۲۰/- سیک	
ایضا	ایضا	ایضا	سندھان (بنگالی)

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں۔ دنیا بھر کے وہ دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ ان کے حو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں، ادارہ ان کا معقول معاوضہ پیش کرتا ہے۔

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے، جس کی سول ایجسی آکسورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے، جملہ بکسٹرز اور پبلشر صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے۔

اگر آرڈر ۱۰۰	تک ہو تو	۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰	" "	۳۳-۱/۲ فیصدی
" " ۱۰۰۰	" "	۴۰ فیصدی
" " ۱۰۰۰	سے اوپر ہو تو	۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچاس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں، مذہبی اداروں اور طلباء کو پچاس فیصد اور

(ب) تمام بکسٹرز، پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹ کسی رسالہ کی دوسرے ناشر کاپیاں فروخت کریں گے۔ انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیا جائے گا۔

جملہ خط و کتابت کے لئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)

